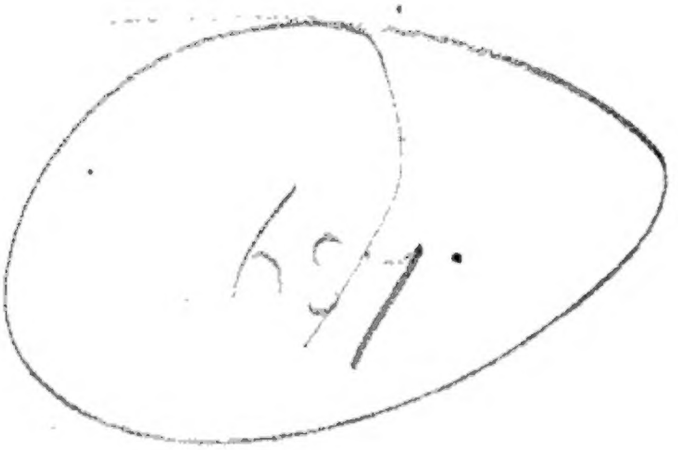
Digitized by Google



Per. 2 b/84-e. 156
34-5

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Vierunddreißigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1859.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite.

Ueber Lotze's pſychologiſchen Standpunct. Von M. W. Drobiſch. 1

Herbart und Fichte, verglichen als Ichlehrer. Von Profeſſor Dr. Fortlage. 41

Ueber Idealismus, Realismus und Idealrealismus. Von Dr. Ueberweg. 63

Eine kurze Berichtigung. Von H. Ulrici. 80

Recenſionen.

Ueber Schelling's Philoſophie der Mythologie. Von Wirth. . 84

G. Mehring: die philoſophiſch-kritiſchen Grundſätze der Selbſterkenntniß oder die Seelenlehre. Von demſelben. 102

„Roſenkranz'ſche Vernunftwiſſenſchaft", ein reformirender Lektürebericht. Von Dr. Ernſt Ferdinand Friedrich. 113

Jens Baggeſen's philoſophiſcher Nachlaß. Herausgegeben von Carl A. R. Baggeſen, Archidiaconus am Münſter zu Bern. Von H. Ulrici. 132

Schriften zur philoſophiſchen Propädeutik.

1) Haßler: Paragraphen für den Unterricht in der Philoſophie auf Gymnaſien und ähnlichen Lehranſtalten. Von C. Rieſe. 156

2) Calliſen: Propädeutik der Philoſophie oder Vorſchule zu den weiteren philoſophiſchen Studien. Von demſelben. . . . —

3) Gockel: Encyclopädiſche Einleitung in die Philoſophie, für Gelehrtenſchulen und zum Selbſtunterricht. Desgl. . . . . —

Rosmini und Gioberti. Erſter Artikel. Von Dr. Seydel. . . 161

Zur Erkenntnißlehre. Von Dr. Schildener. 201

Nachſchrift. Von H. Ulrici. 210

Die Lebenskraft und der Begriff des Organismus nach naturwiſſenſchaftlicher Anſicht. Erſte Hälfte. Von demſelben. 214

Recenſionen.

1) Dr. Friedrich Theodor Viſcher: Aeſthetik oder Wiſſenſchaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorleſungen. Von Wirth. 258

Digitized by Google

Seite.

2) Adolph Zeising: Aesthetische Forschungen. Von Wirth. . 258

3) Dr. Konrad Hermann: Grundriß einer allgemeinen Aesthetik. Von demselben. 258

4) Dr. J. Frauenstädt: Aesthetische Fragen. Desgl. . . . 258

5) Dr. Ludwig Eckardt: Die theistische Begründung der Aesthetik im Gegensatz zu der pantheistischen. Desgl. 258

Karl Snell: Die Streitfrage des Materialismus, ein vermittelndes Wort. Von J. H. Fichte. 274

Hermann Hampke: De eudaemonia, Aristotelis moralis disciplinae principio. Von Dr. H. Anton. 288

Recension der philosophischen Artikel in der Revue Germanique vom Jahre 1858. Von Dr. J. B. Meyer. 294

Bibliographie.

I. Verzeichniß der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften. 312

II. Verzeichniß philosophischer Artikel in deutschen, französischen, englischen und italienischen Zeitschriften. 317

Digitized by Google

Ueber Lotze's psychologischen Standpunct.

Von M. W. Drobisch.

Die rühmlichst bekannten psychologischen Arbeiten Lotze's haben durch den ersten Band seines Mikrokosmus und die gegen Fichte's Anthropologie gerichtete Streitschrift eine Abrundung bekommen, die den Charakter seiner Grundansichten vollständiger als zuvor übersehen läßt. Je öfter jetzt Lotze der Herbartischen Schule zugezählt wird und je entschiedener er gegen diese Einordnung sich verwahrt, um so eher wird es vielleicht einem der ältesten Angehörigen jener Schule erlaubt seyn, ein bescheidenes Votum über die Stellung Lotze's zur herbartischen Psychologie abzugeben. Die Sache ist nicht so kleinlich, wie sie vielleicht auf den ersten Blick zu seyn scheint. Es handelt sich nicht darum, einen ausgezeichneten Denker von seltener Begabung unter eine Kategorie zu bringen, auch nicht blos darum, zwischen ihm und Herbart ängstlich das Mein und Dein auseinanderzusetzen; die Hauptfrage ist: was hat die Psychologie durch Lotze gewonnen, und in welchem Verhältniß steht die Wendung, die er ihr gegeben hat, zu den Leistungen Herbart's, dem er doch selbst große Verdienste um die Psychologie beizulegen keinen Anstand nimmt *). Allerdings aber läßt sich diese Hauptfrage nicht ganz von jenen weniger bedeutenden Vorfragen trennen; eine kurze Besprechung derselben wird daher unvermeidlich seyn. Wenn eine Recension nicht ein Blatt wäre, das in der Regel, nachdem es gelesen, den Winden übergeben wird und nur noch im Gedächtniß des Recensenten und allenfalls des recensirten Autors eine Stelle behält, so dürfte ich mich wohl hinsichtlich der Vorfragen ganz kurz auf eine Anzeige der im Jahre 1841 erschie-

*) Zwar in dem Mikrokosmus finden wir weder in Lob noch Tadel seinen Namen genannt, obgleich sich ganze Kapitel mit seiner Lehre beschäftigen; es nennt dieses Werk aber überhaupt, wo ich nicht ganz irre, keinen Namen und kein Buch.

Digitized by Google

neuen Metaphysik Lotze's (Neue Jenaische Liter.-Zeitung 1843. Nr. 136—138) berufen, in der ich seine Stellung zu Herbart ausführlicher erörtert, dabei aber auch sein damals in erster Blüthe sich entfaltendes vielversprechendes Talent gebührend anerkannt habe. Indeß könnte sich ja auch seit jener Zeit Lotze's philosophischer Standpunct wesentlich geändert haben und das, was damals über sein Erstlingswerk, auf das er sich, so viel ich mich erinnere, in keiner seiner späteren Schriften bezieht, gesagt wurde, jetzt nicht mehr anwendbar seyn. Es ist daher auch aus diesem Grunde angemessen, seine neuesten Erklärungen in Betracht zu ziehen.

In der Streitschrift gegen Fichte (S. 8) richtet Lotze an diesen die freundliche Bitte, ihn „künftig nicht zu den Anhängern Herbart's, sondern zu seinen entschiedensten, aber ihm gegenüber auch bescheidenen Gegnern zu rechnen, und zwar nicht als Ueberläufer, der erst jetzt seinen Platz wechselte, sondern als einen alten Gesinnungsgenossen seiner (Fichte's) Partei im Allgemeinen, der sich ja — — von selbst hüten werde, auch im Besondern da, wo er nicht mag, dieser zugezählt zu werden." Daß er ein Recht zu dieser Bitte hat, geht klar aus dem metaphysischen Glaubensbekenntniß hervor, das er sowohl in dieser Schrift (S. 54 ff.) als im letzten Kapitel des Mikrokosmus ablegt. Es ist der theocentrische Standpunct, zu welchem sich zu erheben Lotze der Metaphysik aufgiebt. Eine unendliche, alle endlichen Dinge aus sich schaffende, gestaltende und verbindende Substanz, ein Höchstes, dessen Inhalt, in der Form unsrer menschlichen Erkenntniß exponirt, als die Summe der sittlichen Ideen, in Verbindung mit dem Genuß ihres Werthes als der Begriff der Heiligkeit und Seligkeit erscheinen würde, und dessen diesem Inhalt angemessene Form die eines persönlichen Gottes ist, wird als das Ziel bezeichnet, auf das die Philosophie sich zu richten habe, deren Aufgabe es sey, die Gesammtheit des Endlichen in ihrer Abhängigkeit von der Einheit eines höchsten Princips zu verfolgen. Und wie die Metaphysik L's. mit den Worten schloß: „der Anfang der Metaphysik ist nicht in ihr selbst, sondern in

der Ethik", so ist er auch jetzt noch überzeugt, daß Seyn und Sollen nicht beziehungslos sind, wie Herbart behauptet, sondern daß in dem Sollen eine sehr starke Hindeutung auf das Seyn liege, ja daß nur unsre Einsicht in das, was seyn soll, uns auch die eröffnen werde in das, was ist. Indeß es ist in der Hauptsache doch eben nur ein Glaubensbekenntniß, das L. hiermit ablegt, der Ausdruck einer innigen, aber noch unvermittelten Ueberzeugung. Mit Offenheit bekennt er (Streitschr. S. 58), daß er damit eigentlich nur ein Problem aufgestellt habe, der Auflösung aber erst nachjage und überhaupt in sich noch nicht fertig sey. Und da er „im Ganzen nur bescheidene Erwartungen von der Kraft menschlicher Erkenntniß diese Räthsel aufzulösen hat", so könnte es ja wohl auch kommen, daß er künftig einmal doch noch mit dem Bekenntniß abschlösse, es müsse in Absicht auf die göttlichen Dinge bei einem wissenschaftlich gerechtfertigten Glauben sein Bewenden haben, die Wissenschaft vor dem Unerforschlichen still stehen, weil jeder Versuch, sein Wesen in unsre Begriffsformen zu fassen, unvermeidlich in einen Knäuel von Widersprüchen verwickele. Für jetzt aber werden wir sagen müssen, daß, wenn auch Lotze in Bezug auf die höchsten Aufgaben der Philosophie ein Gesinnungs-Genosse Fichte's und seiner Freunde ist, er deshalb in Fragen, welche die endlichen Dinge angehen, ganz wohl der Wissenschafts-Genosse einer Gruppe von philosophischen Forschern seyn kann, die eine wesentlich andre Richtung verfolgen. Und mich dünkt, so verhalte es sich in der That. Lotze ist ein durch die Naturwissenschaften viel zu trefflich geschulter Methodiker, als daß er es nicht für das Sicherste erkannt hätte, sich überall mit dem Nächsten und muthmaßlich Erreichbaren zuerst zu beschäftigen. Mit bewundernswürdiger Taktik und weiser Schonung hat er die wohlgerüsteten Heerschaaren seiner Gedankenwelt allmählich in's Feld geführt; und nicht nur seine Gegner, sondern auch die, welche seine Züge mit Beifall begleiteten und ihn schon als ihren Parteigenossen betrachteten, mögen oft nicht geahnt haben, welche Reserven ihm noch zu Gebote standen, und wie wenig er gemeint war, sich

ihnen dienstbar zu machen. Als er in seiner Pathologie siegreich die Lebenskraft bekämpfte und die Rechte des Mechanismus in's hellste Licht stellte, glaubte die jüngere physiologische Schule mit ihrem Hang zum Materialismus schon, ihn als einen Bundesgenossen freudig begrüßen zu können, glaubte, daß er aller Teleologie den Fehde- und Scheidebrief geschrieben habe. Wer aber in seiner Metaphysik die feine und allseitige Bildung, den philosophischen Geist, den poetischen Sinn, das zarte ästhetische und ethische Gefühl ihres Verfassers erkannt hatte, den konnte es nicht überraschen, schon in der allgemeinen Physiologie, mehr noch in der medicinischen Psychologie den Mechanismus in die Schranken der materiellen Welt zurückgewiesen und über ihm ein höheres Gebiet angedeutet zu sehen, über das seine Herrschaft keine Gewalt habe, endlich im Mikrokosmus es mit voller Bestimmtheit ausgesprochen zu finden, daß nur in dem Reiche der Mittel der Mechanismus der Herr ist, daß er aber dem Reiche der Werthe, die allein die höchsten Zwecke bestimmen können, nur dient. Nicht als eine Kriegslist, sondern als ein vollkommen berechtigtes methodisches Verfahren sehen wir es an, daß L. seine tiefer liegenden Gedanken nicht eher hervortreten ließ, als bis die Natur der Untersuchung es forderte. So hat er es glücklich vermieden, Eins in's Andere zu mengen; so hat er, wie Euklides, jedes seiner Theoreme erst an der Stelle zur Sprache gebracht, wo es um des Folgenden willen nothwendig wurde. Ebenso suchte er sich auch schon in der Metaphysik durch eine scharfe Kritik Hegel's wie Herbart's zuvörderst freien Raum zu verschaffen, um, wenn auch nicht sofort einen neuen Bau aufzuführen, doch Grund- und Aufriß davon zu zeichnen. Die Bitterkeit der Kritik der Philosopheme Herbart's, die allerdings insofern befremdend war, als denn doch bei allem Gegensatz eine große Verwandtschaft der Lotze'schen Ansichten mit ihnen in vielen Hauptpuncten nicht zu verkennen war, die sich aber aus der „unbesieglichen Antipathie gegen die beständige Gespanntheit in den Untersuchungen Herbart's und gegen die geräuschvolle Friedlosigkeit seiner Darstellung“ erklärt,

die jetzt L. offen eingeſteht (Streitſchr. S. 5), und die wohl auch manche Freunde Herbart's um ſo natürlicher finden werden, je weniger ſie ſich verhehlen, daß gerade durch dieſe Eigenſchaften beſonders ſeiner ſpäteren Hauptwerke die Sache, an die er ſeine ganze Kraft ſetzte, nicht eben gefördert worden iſt — dieſe frühere Bitterkeit hat jetzt einer viel ruhigeren Beurtheilung Herbart's und ſeiner Schule Platz gemacht, welcher letzteren blindleidenſchaftlichen Parteigeiſt vorzuwerfen ohnedies niemals Grund vorhanden geweſen iſt. Wenn nun aber Lotze, obgleich er die Verſchiedenheit ſeiner Anſichten von den Herbart'ſchen in's Licht zu ſtellen nicht verſäumt hat, demohngeachtet noch immer wiederholt als Herbartianer bezeichnet wird, ſo weiſt dies doch darauf hin, daß für die, welche ferner ſtehen, ſeine Lehre zu der ſeines Amtsvorgängers immer noch eine nähere Verwandtſchaft haben muß als zu der irgend eines andern namhaften Philoſophen unſrer Zeit. Aber dies erklärt er ſelbſt daraus, daß, ſoweit er ſich ſeiner eignen Geſchichte erinnere, die Gedanken, um deren willen man ſo häufig überwiegende Einflüſſe Herbartiſcher Philoſophie bei ihm gefunden zu haben glaube, nicht ſowohl von Herbart ſtammten als aus der Phyſik; es ſey aber eine Eigenheit der Herbartiſchen Schule, es als eine Art Huldigungsdefraudation zu vermerken, wenn man Gedanken, die Herbart allerdings ſyſtematiſch erörtert habe, aus andern ältern Quellen beziehe, entweder zufällig und arglos, oder weil man eben das beſondre Gepräge, das er ihnen gegeben, nicht gern mit annehmen möge. In der That wird es aber dem Kenner von Herbart's Schriften ſchwer, ſich davon zu überzeugen, daß ihnen L. nicht mehr verdanken ſollte als die Einſicht der in ihnen enthaltenen Irrthümer und der Nothwendigkeit, ſie zu berichtigen, daß ſein ſpiritualiſtiſcher Realismus im Weſentlichen ſich nur aus der Phyſik und etwa aus der Leibnitziſchen Monadenlehre, ſo wie er daſteht, aufgebaut haben ſollte, Herbart aber ohne poſitiven geſtaltenden Einfluß auf ihn geblieben ſey. Nicht Huldigungen verlangt die Herbartiſche Schule für ihren Meiſter, ſondern nur hiſtoriſche Gerechtigkeit und von denen,

die durch seine Werke genährt und befruchtet worden sind, einige Dankbarkeit. Inwiefern dies, namentlich in Bezug auf die Psychologie, von Lotze gilt, mag das Nachfolgende lehren.

Die Psychologie ist diejenige philosophische Wissenschaft, die Lotze bisher am ausführlichsten bearbeitet hat, und es war für sie ohne Zweifel ein glücklicher Umstand, daß ein so gründlicher Kenner der Physiologie und ihrer Hilfswissenschaften und ein so feiner und scharfsinniger philosophischer Geist ihr seine reichen Kräfte zuwandte. L. hat wenigstens nach dieser einen Seite hin Philosophie und Naturwissenschaft in eine innigere Berührung gebracht, den Philosophen den kunstvollen Apparat des leiblichen Organismus und sein Getriebe in seinen Beziehungen zum Seelenleben genau und in's Einzelne eingehend erläutert, und den Naturforschern gezeigt, daß es für sie eine Grenze giebt, wo seine Beobachtungen und sinnreiche Experimente nicht weiter helfen, sondern unvermeidlich eine behutsame philosophische Speculation, wenn auch nur in der bescheidenen Form einer Hypothese, ergänzend eingreifen muß. Den Materialismus wie den abstrusen Idealismus zurückweisend, hat er sich über die extremen Parteien gestellt, die Einseitigkeiten und Schwächen ihrer Auffassungsart aufzudecken und eine gerechte Schlichtung ihres Streits anzubahnen versucht. Er geht aus von der Untersuchung über die Gründe der Annahme der Seele als eines eigenthümlichen Wesens und gelangt zu dem Ergebniß: die Annahme ist nothwendig und die Seele ein einfaches übersinnliches Wesen. Sowohl über diesen Satz als über die Art seiner Begründung befinden wir (Herbart und seine Schule) uns mit ihm in völliger Uebereinstimmung. Als die schwächste Stütze für die Annahme eines Seelenwesens gilt ihm die Berufung auf die Freiheit der innern Selbstbestimmung, in der er weder eine unzweifelhafte Thatsache, noch eine nothwendige Folge moralischer Wahrheiten, noch eine unabweisliche Vorbedingung sittlicher Aufgaben erkennt. Größeres Gewicht legt er auf die unvergleichbare Verschiedenheit der Eigenschaften der Materie, der veränderlichen körperlichen Elemente,

von unseren inneren geistigen Zuständen, der Ausdehnung, Mischung, Dichtigkeit und Bewegung der Körper von unseren Empfindungen, Gefühlen, Strebungen, eine Verschiedenheit, die von jeher dem Materialismus als eine Thatsache entgegengehalten worden ist, die ihm bemerklich machen sollte, daß in jenen körperlichen Veränderungen jedenfalls nicht die einzige und hinreichende Ursache des Seelenlebens liegt, sondern es dazu mindestens der Mitwirkung eines ganz andern Princips bedarf, wenn nicht zwischen dem Grunde und seinen angeblichen Folgen eine weite Kluft bleiben soll. Die entscheidende Thatsache der Erfahrung aber, die uns nöthigt, in der Erklärung des geistigen Lebens an die Stelle der Stoffe ein übersinnliches Wesen als Träger der Erscheinungen anzusehen, ist für Lotze jene Einheit des Bewußtseyns, ohne welche, wie er sagt, die Gesammtheit unsrer innern Zustände nicht einmal Gegenstand unsrer Selbstbeobachtung werden könnte. Diese Einheit ist ihm aber nicht gleichbedeutend mit beständigem Bewußtseyn der Einheit unsers Wesens, sondern seine wahre Bedeutung besteht in dem Zusammenfassen, in dem Beziehen und Vergleichen der mannichfaltigen Eindrücke, den ersten Keimen des Urtheilens, wobei diese Eindrücke nicht gleich Resultanten der physischen Kräfte und Bewegungen in ein Mittleres zusammengehen. Mit Feinheit und Schärfe setzt er nun auseinander, daß, wie alle Wirkungen überhaupt nur in der Einheit eines untheilbaren Wesens, in der sie sich treffen, verbunden werden (man denke z. B. an die einfachen materiellen Puncte, deren die Mechanik zur Zusammensetzung der die Körper bewegenden Kräfte benöthigt ist), so noch mehr jene besondre, im geistigen Gebiet herrschende Weise, Mannichfaches zu verknüpfen, die strenge Einheit des Verknüpfenden fordert.— Aber hier fangen nun unsre Wege an sich zu scheiden; denn für Lotze ist die Seele ein zwar einfaches, aber veränderliches Wesen. Ich kann nicht verhehlen, daß mir diese Begriffsbestimmung wie eine contradictio in adjecto vorkommt, und ich auch nicht zu finden vermag, daß die Erfahrung uns diesen Widerspruch aufdrängt. Ein einfaches Wesen, ein Wesen, das schlechthin

Eins ist, kann doch nur eine einfache Qualität haben, und wenn diese sich ändern könnte, so wäre es nicht mehr dasselbe, sondern ein andres, ohne allen Zusammenhang mit dem vorigen, durch diese Aenderung vernichteten. Nicht einmal eine nur intensive und stätige Veränderlichkeit können wir in das Einfache hineintragen, ohne seine Einfachheit aufzuheben; denn es würde dadurch unvermeidlich zu einer verschmolzenen Vielheit, die sich vermehren oder vermindern läßt. Man kommt nicht los von dem Satze des Aristoteles: *τὸ γηνόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι.* Nicht Veränderung der Qualität, sondern nur der Relationen zu andern Qualitäten ist für das Einfache denkbar, nur ein veränderliches Verhalten desselben in der Behauptung seiner Qualität gegen die Anfechtungen, die ihm das Zusammenkommen mit einfachen Wesen von entgegengesetzter Qualität zubringt. Doch es ist überflüssig hierüber mehr zu sagen, da ich schon vor Jahren über diesen Punct mich mit Lotze zu verständigen versucht habe (im 13. Bande dieser Zeitschrift S. 37 ff.) und mich wiederholen müßte. Nur dies sey noch beigefügt. Wenn L. sagt, die Seele falle unter den Begriff eines reizbaren Wesens, so habe ich nichts dagegen einzuwenden. Vollkommen einverstanden mit einander sind wir ferner darüber, daß, was ein Wesen zunächst von außen zu leiden scheint, in Wirklichkeit doch allemal eine Aeußerung seiner eignen thätigen Natur ist, daß dies nur angeregt, nicht gemacht wird durch den fremden Anstoß. Wenn er aber sagt: die Seele, indem sie handelt, ist eine andre, als zuvor, da sie ruhte; denn nur, weil sie verändert ist, kann sie der hinlängliche Grund für ein verändertes Verhalten seyn, — so dünkt mich dies doch eine zu schnelle Folgerung. Nur ihr Zustand muß sich verändern, wenn sie aus der Ruhe in Handeln übergeht, nicht ihre Qualität. Die von außen angeregte Seele kommt in ein wirkliches Verhältniß zu dem anregenden Element, welches Verhältniß zuvor, in Ermangelung des Zusammenseyns, noch nicht vorhanden war; es ist dies aber nicht eine bloße Veränderung der äußeren Stellung, sondern eine Veränderung in der Art des Bestehens der Seele;

es ist der Unterschied zwischen der unangefochtenen isolirten Existenz der Seele und der einer sich gegen eine Anfechtung behauptenden, die dadurch herbeigeführt wird, daß zwei entgegengesetzte Elemente zusammenkommen, die Eins werden und damit ihre eigenthümlichen Qualitäten aufgeben müßten, wenn diese nicht als einfache schlechthin unveränderlich wären. In dieser Selbstbehauptung offenbart sich aber die „eigene Natur" der Seele, die nichts Fremdartiges in sich aufnimmt, wohl aber gleichnißweise zu reden, sich nach sehr verschiedenen Richtungen gegen die Abänderung ihrer Qualität zu wehren, sich unverändert zu behaupten, genöthigt seyn kann. Diese Abwehr, diese Selbstbehauptung ist aber ihr innerer Zustand, in den sie versetzt wird, wenn ein Element von entgegengesetzter Beschaffenheit mit ihr zusammenkommt. Erst wenn diese letztere Bedingung eintritt, hören die Qualitäten auf einander fremd und gleichgiltig zu bleiben, und ebenso ist andrerseits ohne jenen Gegensatz das Zusammenkommen wirkungslos. Fast möchte ich glauben, daß es Lotzen selbst mit der Veränderlichkeit der Qualität der Seele nicht voller Ernst sey. „So wenig", sagt er (Mikrokosmus S. 205) „sehen wir die Veränderung der Seele fassungslos ins Unbestimmte gehen, so sehr drängt sich vielmehr die beständige formgebende Nachwirkung ihrer ursprünglichen Natur hervor, daß wir von ihrer Veränderung überhaupt fast nur um des logischen Interesses willen sprechen konnten, das uns ihre Entwickelung nicht an den ihr widersprechenden Begriff innerlicher Unbewegtheit knüpfen ließ. In Wahrheit aber, ihrer Bedeutung und ihrem Werthe nach, ist die Folgerichtigkeit der innern Entwickelung so groß, daß sie stets uns mehr das Bild beständiger Gleichheit mit sich selbst, als das einer fortschreitenden Umwandlung gewährt." Aber auch wir andern behaupten nicht eine innere Unbewegtheit der Seele; denn in dem Wechsel jener innern Zustände der Selbstbehauptung der Seele und in den secundären Zuständen, die aus diesen primitiven folgen, besteht uns eben ihre innere Bewegung. — Im Uebrigen kann kein Herbartianer lichtvoller und treffender als

Lotze (Mikrok. S. 206 ff.) auseinandersetzen, daß durch die Unerkennbarkeit des Was (der Qualität) der Seele, die auch er eingesteht, unser Wissen nicht das geringste Wesentliche verliert. „Der Rest, den (dabei) unser Wissen läßt", sagt er vollkommen richtig (Mikrok. S. 209), „besteht nicht in dem Kern der Dinge, sondern eher in einer Schale." Und auch darin können wir ihm wohl beistimmen, daß, wie er sagt, das geistige Leben sich zwar nicht hätte entwickeln können, wenn nicht eine uranfängliche noch äußerungslose Seele vorangegangen wäre, um sich dem Einfluß der erweckenden Lebensbedingungen darzubieten, daß aber sie, die uns sonst als das eigentlichste und tiefste Wesen der Sache erscheint, uns hier nur noch wie eine unentbehrliche, aber an sich würdelose Vorbedingung, als ein vorauszusetzendes Mittel zu dieser Entwickelung vorkommt, in welcher selbst erst aller Werth und alle wesentliche Bedeutung liegt.

Zur metaphysischen Grundlage der Psychologie gehört nicht blos die Begriffsbestimmung der Seele und ihrer Thätigkeit im allgemeinen, sondern auch des Zusammenhangs, in welchem die mannichfachen Erscheinungsformen dieser Thätigkeit mit der Seele stehen. In dieser Beziehung findet Lotze, daß der Begriff des Seelenvermögens zwar an denselben Fehlern leidet wie der der Lebenskraft, gleichwohl aber doch nicht unbedingt zu verwerfen ist. Denn für das Ganze jedes Kreises von Erscheinungen, meint er, müssen wir der Seele eine Anlage zuschreiben, „in der Weise thätig zu seyn, die sich in allen seinen besondern Gliedern gleichmäßig als herrschend erweist." Wie viele auf einander nicht zurückzuführende Gruppen der Ereignisse, so viele Vermögen der Seele sind vorauszusetzen, zwischen denen aber eine Verwandtschaft stattfindet, „durch welche sie als verschiedenartige Ausdrücke eines und desselben Wesens zu dem Ganzen seiner vernünftigen Entwickelung zusammenstimmen." Sie sollen jedoch nicht als fertige Wirklichkeiten, sondern nur als die verschiedenen Möglichkeiten der Aeußerung gelten, welche der einen Natur der Seele zu Gebote stehen, wenn sie von verschiedenen Reizen zur Thätigkeit veranlaßt wird. So nimmt nun auch Lotze

die gewöhnlichen drei Urvermögen, vorzustellen, zu fühlen und zu wollen an, die aber nicht mit geschiedenen Wurzeln sich in den Boden der Seele theilen, sondern stufenweise höhere Anlagen darstellen sollen, so daß „die Aeußerung der einen die Thätigkeit der folgenden auslöst", also das Streben durch das Gefühl, dieses durch das Vorstellen in der Seele erweckt wird. — Lotze hat selbst viel zu klar und bündig die Schwächen der gewöhnlichen Vermögenslehre, die zuerst Herbart aufdeckte, bemerklich gemacht, als daß es nöthig wäre, dabei zu verweilen; nach seiner eignen Begriffsbestimmung können diese Vermögen keine andre als eine blos logische Bedeutung haben, nichts weiter bezeichnen als Classenbegriffe, wobei die Frage nach der Geschiedenheit oder Einheit ihrer realen Wurzeln zunächst eine offene bleibt. Ueber den Begriff der Anlagen dürfen wir hoffen, uns mit ihm noch verständigen zu können, wofern er sie nicht als in der Seele liegende, ihrer Entwickelung harrende Keime, welche die Reize zur Entfaltung bringen, nicht wie zusammengedrückte Sprungfedern ansieht, die, von den Reizen ausgelöst, sich ausdehnen. Dann sind sie aber nichts als Verhaltungsweisen der Seele gegen die Reize, die nicht früher und nicht später auftreten, als bis die Seele gereizt wird, nicht zuvor ein gebundenes latentes Daseyn ihn ihr haben, nicht „reale Möglichkeiten" sind, welche die Physik so wenig wie die Herbartische Metaphysik anerkennt, sondern in denen nur ein Rest des aus der Naturwissenschaft längst verbannten aristotelischen Reflexionsunterschiedes von potentia und actus vorliegt. Ihre Möglichkeit ist nichts weiter als ein abstracter Gedanke im Geiste des über die Bedingungen ihrer Wirklichkeit Reflectirenden; denn diese Bedingungen liegen nicht in dem Wesen der Seele allein, sondern zugleich in der Beschaffenheit der Reize und damit in den Verhältnissen jener zu diesen. Die Lösung der Aufgabe aber, diese mannichfaltigen Anlagen und die ihnen entsprechenden Vermögen als verschiedenartige Ausdrücke eines und desselben Seelenwesens, als welche sie Lotze doch bezeichnet, nachzuweisen, hält er selbst für unausführbar. Im Uebrigen ist er auch nicht gemeint, auf

die einfachen Urvermögen, als Stamm, noch andre, zu specielleren Leistungen bestimmte Vermögen, wie z. B. Einbildungskraft, Urtheilskraft u. s. w. zu pfropfen, erkennt vielmehr an, daß diese Thätigkeitsäußerungen der Seele aus den Verkettungen ihrer einfachen Zustände erklärbar sind. — Könnte uns nun, um die Beschuldigung eines bloßen Wortstreits zu vermeiden, auch vom Herbartischen Standpuncte aus, gestattet seyn, von Anlagen, Fähigkeiten, Urvermögen der Seele zu reden, sofern darunter nur nicht an ein ursprüngliches, fertiges und vielfaches Besitzthum der Einen und einfachen Seele gedacht, sondern ein vielfaches und mannichfaltiges Verhalten derselben gegen ebenso vielfache und mannichfaltige äußere Reize verstanden wird, bei dem sie selbst in ihrer Einfachheit allen diesen Verhältnissen als gemeinsames Glied zu Grunde liegt, — so würde doch als unübersteigliches Hinderniß weiterer Einigung das übrig bleiben, daß für uns Fühlen und Streben nicht primitive Zustände der Seele, wie das Vorstellen, sondern secundäre sind, die dadurch entstehen, daß die wahrhaft primitiven Vorstellungsthätigkeiten, vermöge ihrer Gegensätze, welche denen der äußeren Elemente entsprechen, die den Reizen zu Grunde liegen und also das sind, was die Seele zum Vorstellen erregt, als Zustände einer und derselben Seele in Wechselwirkung gerathen, indeß nach Lotze die durch die äußeren Reize erregten Vorstellungen selbst wieder als Reize auf das tiefer liegende Urvermögen zu fühlen, und ebenso die erweckten Gefühle abermals als Reize auf das noch tiefer liegende Vermögen zu wollen wirken, und auch in umgekehrter Ordnung diese Vermögen einander in Bewegung setzen. Die Herbartische ätiologische Subordination der Gefühle und Strebungen unter die Vorstellungen, die jedoch selbstverständlich weder die logische Coordination der drei Hauptclassen der psychischen Phänomene in Zweifel stellt, noch Gefühlen und Strebungen deshalb, weil sie nachgeborene Zustände sind, ohne Weiteres einen geringeren Werth beilegt (wie denn überhaupt diesen theoretischen Betrachtungen Werthbestimmungen ganz fremdartig seyn würden), dieser Punct der Herbartischen

Psychologie ist es, mit dem Lotze vorzugsweise sich nicht befreunden kann und worin er nur den gesteigerten Ausdruck jener, den freien unbefangenen Blick beengenden, besonders unter Kant's Einfluß entstandenen rationalistischen Färbung der psychologischen Untersuchungen sieht. Allerdings wäre diese Subordination ein psychologischer Fehler, wenn ihr zufolge Gefühle und Strebungen bei Herbart zu kurz wegkämen, als weniger bedeutende Thatsachen der Selbstbeobachtung behandelt würden. Dies ist aber nicht der Fall; es müßte denn seyn, daß mystisch-theosophischen Gemüthsstimmungen, ekstatischen Zuständen, prophetischer Begabung u. dgl. m. ein breiterer Raum in der Psychologie gegönnt werden sollte. In diesem Falle aber wird die Wissenschaft zu erwidern haben, daß sie von allgemein anerkannten, nicht von zweifelhaften oder exceptionellen Thatsachen ausgehen müsse, im Uebrigen aber gern bekennen, daß sie noch lange nicht so weit sey, um über alle dunkeln Tiefen des Seelenlebens helles Tageslicht verbreiten zu können. Den allgemeinen philosophischen selbstständigen Werth des Fühlens und Wollens hat aber gerade Herbart weit besser zu würdigen gewußt als viele Andre. Denn seine „ästhetischen Urtheile", mögen sie auf das Schöne oder Gute gehen, sind in ihrer Unmittelbarkeit in der That Gefühle des Beifalls oder Mißfallens an bestimmten vorgestellten Verhältnissen; durch ihre Einführung in die praktische Philosophie arbeitete Herbart dem abstracten Formalismus Kant's und Fichte's entgegegen, und mich dünkt, er hat gerade nach dieser Richtung einen, wenn nicht erregenden und bestimmenden, doch bestärkenden Einfluß auf Lotze gehabt; denn in der Anerkennung der Unabhängigkeit der absoluten Werthbestimmungen von theoretischen Betrachtungen gehen beide mit einander, nur überbietet der Jüngere den Aelteren darin, daß er das Werthvolle sogar zur Wurzel des Seyns macht.

Als eine irrige Auffassung, die Lotze mit Fichte u. A. theilt, muß ich es bezeichnen, daß bei Herbart, nachdem einmal die Seele jenes ursprüngliche Material, die Welt der Empfindungen, aus ihrer Natur erzeugt habe, sich ihre wirkende Thätigkeit

zurückziehe, sie diese Erzeugnisse ihres Thuns sich selbst und den allgemeinen Gesetzen ihrer Wechselwirkung überlasse, „ohne wieder mit ihrer vollen Natur selbst wollend und handelnd einzugreifen und den herbeigeführten Verhältnissen neue Wendungen zu geben, die nicht von selbst aus ihnen nach der Folgerichtigkeit ihres mechanischen Verlaufs hervorgingen" (Mikrokosm. S. 198). Die Seele ist bei Herbart nicht „nur noch der Schauplatz für das, was zwischen Empfindungen und Vorstellungen geschieht, ohne viel andern Einfluß darauf auszuüben als den des Umfassens und Zusammenhaltens, den jeder Rahmen auf das umschlossene Gemälde äußert." Den Vorstellungen kommt für's erste keine von der Seele unabhängige Selbstständigkeit zu, sie sind in ihr nicht, wie auf einem bloßen Sammelplatz, zusammengezwängt, sondern die Seele ist es, die allein immer vorstellt, und wo Vorstellungen sind, da bethätigt sich immer die Seele selbst; auch bei den Hemmungen, welche die Vorstellungen einander vermöge ihres Gegensatzes bereiten, ist es immer wieder die Seele, die thut und leidet. Ich muß die von Fichte mir zugedachte Ehre ablehnen, mit dieser Auffassung über Herbart hinausgegangen zu seyn; dieser hat es selbst nie anders gemeint, und es ist diese Meinung vielleicht nur dadurch verdeckt worden, daß zur Vermeidung einer schleppenden Ausdrucksweise oft die Vorstellungen wie thätige Kräfte oder Subjecte aufgeführt werden, indeß in Wahrheit doch immer dabei nur an die Seele als die vorstellende zu denken ist *). Aber freilich ist bei Herbart die Seele nicht ein spiritus rector, ein Maschinenmeister, der hinter den Coulissen des Bewußtseyns steht und den Wechsel und die Verbindungen der Vorstellungen leitet und zweckmäßig anordnet, nach einer Intelligenz, die über jenen stände; sondern eine solche Herrschaft entsteht ihm erst allmälich, nachdem sich Vorstellungssysteme von verständigem

*) Zum Belege, daß auch Andre Herbart nur in diesem Sinne verstanden haben, kann ich mich auf F. Lott berufen, der schon in seiner Abhandlung „Zur Logik" (1845) das Mißverständniß rügt, als fehle bei H. eigentlich der Denkende und es werde nur in ihm gedacht.

und vernünftigem Zusammenhang gebildet haben, in denen das Ich seinen Sitz hat. Es ist die Seele als Ich, welche dann den Vorstellungslauf planmäßig leitet. Lotze dagegen will von der allmälichen Entstehung unsrer höhern Intelligenz aus der Verwebung der elementaren Vorstellungen nichts wissen. Es scheint ihm dann die Entwickelung des geistigen Lebens zu sehr dem Zufall oder einem blinden Schicksal Preis gegeben. Indeß glaube ich doch, daß es mit dieser Entwickelung nicht schlimmer steht als mit der der körperlichen Organismen. Sie erfolgt nach Gesetzen, die wir zunächst als in der Natur der Dinge liegend zu betrachten haben, obwohl jedenfalls auch voller Grund da ist, ihre Verwendung im gesammten Weltlauf in letzter Instanz auf den unwiderstehlichen Willen einer höchsten, weisen und heiligen Intelligenz zu beziehen. Lotze aber, der doch in der Naturwissenschaft die Teleologie an dieses äußerste Ende aller Forschung hinausrückt, scheint sie in der Psychologie als constitutives Princip einführen zu wollen. Dies hängt mit seiner Vertheidigung der angebornen Ideen zusammen. Zwar sagt er (*Mikrok.* S. 247), dieser ungeeignete Name dürfe uns nicht verleiten, jene Grundsätze unsers Erkennens oder die Begriffe, mit denen man sie kurz zu bezeichnen pflegt, die Vorstellungen des Raums, der Zeit, des Dinges, der Ursache und die andern, die, vielleicht von gleichem Werthe, sich anschließen, als einen ursprünglichen bewußten Besitz des Geistes zu betrachten; so wenig als in dem Steine der Funke als Funke vorher sprühe, ehe der Stahl ihn hervorlocke, so wenig würden vor allen Eindrücken der Erfahrung jene Begriffe vor dem Bewußtseyn fertig schweben und in seiner Einsamkeit ihm die Unterhaltung gewähren, die uns etwa die Betrachtung eines Werkzeugs vor dem Zeitpunct seines möglichen Gebrauchs verschaffen könne; in uns vorhanden sey nur die „unbewußte Gewohnheit" nach ihnen zu handeln und in der Erkenntniß der Dinge zu verfahren, mithin seyen sie in keinem andern Sinne gegeben als in dem, daß in der ursprünglichen Natur des Geistes ein Zug liege, der ihn nöthige, unter den Anregungen der Erfahrung unvermeidlich

diese Auffassungsweisen des Erkennens auszubilden, und daß nicht der Inhalt der Erfahrung allein sie ihm schon fertig zur bloßen Aufnahme überliefere, sondern es eben dieser Natur des Geistes bedurfte, um durch die Eindrücke der Erfahrung zu ihrer Bildung getrieben zu werden. Leicht könnte man denken, Lotze wolle mit dieser Erklärung, die ihrem Wortlaute nach vieles enthält, womit wir einverstanden sind, nur dem Sensualismus entgegentreten; aber er widersetzt sich zugleich jedem Versuche, „die Entstehung aller jener Grundzüge des Denkens aus dem Mechanismus des unmittelbaren Vorstellens allein nachzuweisen", und meint, daß durch die Erfahrung dem Geiste nur Gelegenheit gegeben werde, sich seiner ihm eingebornen Wahrheiten zu erinnern. Ich gestehe, mich hier nicht zurechtfinden zu können. Nach jener ersten Erklärung wäre unter den angeborenen Ideen nur eine Anlage des Geistes zu verstehen, sie zufolge der Anregungen der Erfahrung zu bilden; nur ein Bildungsvermögen wäre ihm angeboren. Wenn aber der Geist gelegentlich sich ihrer erinnern soll, so mußten sie ihm, dächt' ich, doch als unbewußte Vorstellungen angeboren seyn, was gegen Lotze's eigne Meinung ist. Sie sind es auch in der That nicht. Denn wenn sie in idealer Reinheit und Wahrheit in der Tiefe unsrer Seele schlummerten, wie käme es dann, daß die Wissenschaft mit ihrer begrifflichen Feststellung so viel Mühe hat; daß sie sich genöthigt sieht, die rohen Anfänge der Erkenntnißformen, die sie im gemeinen Bewußtseyn vorfindet, so vielfach umzubilden und zu berichtigen? Oder weiß dieses schon etwas von Linien als bloßen Längenausdehnungen ohne Breite und Dicke, von untheilbaren Punkten als unausgedehnten Grenzen des räumlich Ausgedehnten, von den drei einander in einem Puncte schneidenden und aufeinander senkrechten geraden Linien, welche die drei Dimensionen des Raums wissenschaftlich bestimmen? Und wie hätte es einem scharfsinnigen Philosophen, wie Hume, begegnen können, im Causalbegriff den nothwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung zu übersehen und in der Causalität nur eine auf Gewohnheit beruhende psycho-

logische Form des Zusammenhangs zu finden, wenn der wahre Causalbegriff ihm angeboren war? Liegen nun aber die Denk- und Erkenntnißformen nicht präformirt in der Seele (was auch schon deshalb undenkbar ist, weil eine Form zwar ohne bestimmten Stoff, nicht aber ohne allen Stoff vorgestellt werden kann), so müssen sie zeitlich entstehen, natürlich nach den Gesetzen, unter welchen die gesammte Seelenthätigkeit steht, und unter Mitwirkung der Art und Weise, wie ihr Stoff, die elementaren Vorstellungen, durch die Empfindung und Anschauung der Seele theils gleichzeitig, theils successiv gegeben sind. Wie schwierig es auch seyn mag, sich über diese Entstehung genaue Rechenschaft zu geben, so darf doch diese Aufgabe nicht ohne Weiteres als unlösbar zurückgewiesen, sondern muß jedenfalls erst untersucht werden, wie weit die dermaligen Mittel der Psychologie dazu ausreichen, und was sich etwa von ihren künftigen Fortschritten dafür hoffen läßt. Allein Lotze, der berühmte Vertreter des Mechanismus in der Naturwissenschaft, hat eine ängstliche Scheu vor ihm in der Psychologie und gedenkt das Gebiet der Intelligenz, „der Formen des beziehenden Wissens" von jeglichem Einfluß des Mechanismus, sowohl hinsichtlich der Verwendung als hinsichtlich des Ursprungs dieser Formen frei zu halten; und so werden sie ihm doch zuletzt wider Willen zu präformirten Keimen von bestimmter fertiger Configuration und Constitution, die nur von der Erfahrung belebt werden, um sich nach den ihnen innewohnenden Trieben zu entfalten und ihren sich entfaltenden Gestaltungen den Empfindungsstoff einzuordnen. Lieber will er die oberste Leitung der inneren und äußeren Angelegenheiten der Seele diesen dunkelen angeborenen Trieben, diesem Vernunftinstinct anvertrauen, als zugeben, daß nach Gesetzen einer dem Mechanismus der Körperwelt auch nur entfernt ähnlichen inneren Nothwendigkeit eine vernünftige Organisation des geistigen Lebens sich sollte ausbilden können.

Dies führt uns von Lotze's speculativer Grundlage der Psychologie zu seiner Betrachtung der empirisch-psychologischen Thatsachen. Anfangs können wir auch hier glauben, mit ihm

auf gemeinsamem Boden zu stehen; denn auch er richtet seinen Blick zunächst auf jene „Enge des Bewußtseyns", auf welche zwar schon Locke aufmerksam machte, deren weitgreifende Bedeutung aber erst Herbart erkannte, indem sie ihm, in Verbindung gebracht mit der Thatsache des Selbstbewußtseyns, zum Erkenntnißprincip wurde, aus dem sich seine ganze Theorie des geistigen Lebens, in seinem Wechsel, seiner Mannichfaltigkeit und seiner Einheit, entwickelte. Aber weit entfernt, sich dieser Theorie anzuschließen oder sie zu vervollkommnen, verhält sich Lotze nur kritisch gegen sie und gelangt durch diese Kritik zu einer gänzlichen Verwerfung derselben. Vergebens sieht man sich jedoch nach einer neuen Theorie um, die an ihre Stelle träte. Lotze enthält sich jedes Versuchs dieser Art; die Psychologie des Mikrokosmus ist vorzugsweise eine Reaction der reinen Empirie gegen den Herbartischen Rationalismus, die nicht viel weniger intendirt, als von allem theoretischen Hinausgehen über die unmittelbaren Thatsachen der psychischen Beobachtung abzumahnen und so viel wie möglich bei ihnen stehen zu bleiben. Dieser Mangel eines jeden Versuchs, einen Einblick in das tiefer liegende Getriebe des Seelenlebens zu gewinnen, fällt dem Leser des Mikrokosmus um so mehr auf, wenn er vom ersten Buch, wo der Verf. mit Meisterhand den physischen Organismus schildert und seine Lebensgesetze darstellt, zum zweiten kommt, in dem er nun zwar einerseits scharfsinnige Erörterungen über das Wesen der Seele, andrerseits mit der höchsten kritischen Vorsicht die unmittelbar gegebenen Thatsachen der psychischen Empirie zusammengestellt findet, aber jeden Versuch, diese mit den Resultaten der vorangegangenen Speculation in einen vermittelnden Zusammenhang zu bringen, vermißt, sondern nur das unumwundene Bekenntniß des Nichtwissens ausgesprochen findet. Dem Gedanken, daß den psychischen Erscheinungen, wie den physischen, Vorgänge zu Grunde liegen mögen, die sich der Beobachtung zwar entziehen, aber theils durch Entwickelung des Begriffs der Seele und ihrer Thätigkeit, theils durch Nachdenken über die muthmaßlichen nächsten Bedingungen der Erscheinungen, wenn

auch nur in der Form einer hypothetischen Aufstellung, erkennen lassen, — diesem Gedanken scheint Lotze keinen Raum geben zu wollen. Für ihn *sind* die psychischen Erscheinungen durchaus nur das, was sie zu seyn *scheinen*, er läßt hier keinen Schein zu. Aber er, der nicht reiner Empiriker, der zugleich auch Metaphysiker ist und als solcher das Wesen der Seele von den Formen unterscheidet, in welchen ihre Thätigkeit erscheint, hätte, wie mich dünkt, sich, oder mindestens der Zukunft, eine Theorie vorbehalten sollen, die Beides in einen vermittelnden Zusammenhang bringt. Denn wer eine theocentrische Metaphysik in Aussicht stellt, von dem kann man billigerweise als das Geringere eine psychocentrische Theorie des geistigen Lebens erwarten. Finden wir nun hiernach in der Psychologie des Mikrokosmus keinen theoretischen Fortschritt, so hat sie doch das anerkennenswerthe Verdienst, mit scharfem Blick den eigentlichen Thatbestand der innern Beobachtungen auf's neue durchmustert und auf Grund dieser Betrachtung die Wahrscheinlichkeit der ihnen unterstellten älteren und neueren Erklärungsprincipien abgewogen zu haben. Sehen wir zu, was wir uns davon anzueignen vermögen.

Wenn Lotze die metaphysischen Gründe mancher fundamentalen psychologischen Thatsachen *zur Zeit* auf sich beruhen läßt, so meine ich, ihm daraus keinen Vorwurf zu machen. Mir wenigstens scheint ebenfalls die Metaphysik noch nicht reif und entwickelt genug, um befähigt zu seyn, ohne Hinblick auf den Reichthum der innern Erfahrung, aus dem bloßen Princip des einfachen Seelenwesens und seiner Thätigkeiten, das Seelenleben theoretisch zu reproduciren. Sie giebt nur in dem Begriff der einen und einfachen Seele einen Orientirungspunct, der bei der Aufstellung der hypothetischen Erklärungsgründe fest im Auge zu behalten ist. Es genügt für jetzt, wenn diese mit jenem nicht in Widerspruch stehen, gesetzt daß sie sich auch noch nicht als die nothwendigen Consequenzen jenes Princips befriedigend nachweisen lassen sollten. Ich habe daher nichts einzuwenden, wenn Lotze zwar bekennt, die Unvergänglichkeit der Vorstellungen als die Folge eines allgemeinen Gesetzes der Beharrung einmal

erregter Zustände eines Wesens nicht begreifen zu können, aber doch zugiebt, daß die Thatsachen des Bewußtseyns die Annahme der Fortdauer der Eindrücke nöthig machen; oder, wenn er nicht nur das Verdrängen einer Vorstellung aus dem Bewußtseyn durch andre als Thatsache gelten läßt, sondern auch als den Grund davon den Einfluß anerkennt, welchen die Vorstellungen auf einander äußern, gleichwohl aber die bestimmte Form dieses Einflusses, wonach die Vorstellungen sich nicht zu einem Mittleren mischen, sondern nur „die Beleuchtung des Bewußtseyns einander streitig machen", aus der Einheit des Wesens, dessen Zustände sie sind, nicht erklärlich findet. Nicht ebenso nachgiebig kann ich mich gegen die Einwände zeigen, die Lotze gegen die auf jene Thatsachen gebaute theoretische Ansicht macht. Vollkommen richtig bemerkt er (Mikrok. S. 220), daß einer der hauptsächlichsten Gründe, welche die psychologischen Ansichten der Gegenwart nach verschiedenen Wegen auseinander gehen lassen, in dem Gegensatz der beiden Meinungen liege, von denen die ältere das Vorstellen überhaupt als eine wandelbare Thätigkeit betrachte, die zu dem in der Seele aufbewahrten Reichthum unbewußter Eindrücke bald hinzutritt, bald sich von ihr abwendet, die neuere Herbartische dagegen keine unbewußten Seeleneindrücke zuläßt, sondern alles Vorstellen als eine ursprünglich bewußte Thätigkeit ansieht, die aber gehemmt werden kann, und aus dem Wechsel zwischen Freiheit und Hemmung des Vorstellens das Erscheinen und Verschwinden des Vorgestellten erklärt. Die Lehre vom innern Sinn und die von der Unmittelbarkeit des Bewußtseyns als des ungehemmten Vorstellens stehen sich hier gegenüber. L. verhehlt sich zwar nicht, daß die Annahme unbewußter Eindrücke auf die Seele, die erst durch eine Rückerinnerung dieser sollen bewußt werden können, begrifflich genommen, ziemlich widersinnig ist, meint aber doch, daß der Stand der Sache, gegenüber der entgegengesetzten Ansicht, sich einigermaßen ändere, wenn man erwäge, daß doch auch diese in der Seele noch andre Zustände als bewußte zugeben müsse, daß also auch sie bewußtloses Geschehen von der Seele nicht ausschließe, son-

dern eine stete Wechselwirkung zwischen den bewußten und unbewußten Zuständen anerkenne. Nur das Eine scheint L. hierbei übersehen zu haben, daß der Begriff eines bewußten Eindrucks, der ursprünglichen Bewußtheit des Vorstellens, eben nicht an jenen Mängeln leidet, die so scharfsinnig (S. 217 ff.) an dem Begriff des unbewußten Eindrucks aufgedeckt werden. Doch gewiß würde er sich nicht dieser Annahme und dem, was damit im Zusammenhange steht, zuneigen, wenn er sich nicht dazu durch eine Reihe von gewichtigen Bedenken gegen die Herbartische Theorie und, wie er glaubt, durch die Entscheidung der Erfahrung gegen sie, getrieben fühlte. Wir wollen ihm auf diesem Wege Schritt für Schritt folgen.

Zuvörderst findet es L. befremdend, daß im Conflict gleichzeitig gegebener entgegengesetzter Vorstellungen „dieser Kampf, obwohl angeregt durch die Gegensätze, doch nicht mit einer Ausgleichung derselben endet, sondern daß nur die Stärke der streitenden Vorstellungen (?) ohne Aenderung ihres Inhalts vermindert wird." Man werde, meint er, am besten thun, diesen Umstand für nicht mehr als eine unerwartete und unerklärliche Thatsache auszugeben, zu deren Annahme nur die Beobachtung zwinge, und diese Lücke nicht durch täuschende Reden ausfüllen zu wollen. Ich kann jedoch hierin nicht so viel Unerwartetes sehen und nicht zugeben, daß es hier „täuschender Reden" bedürfte. Die qualitative Verschiedenheit der einfachen Vorstellungen, wie sie durch die Empfindung gegeben sind, ist unabänderlich bestimmt durch die Verschiedenheit der sie erregenden äußeren Reize; die Seele hat keine Macht über sie. Daher kann von einer Ausgleichung, oder auch nur Verminderung, ihres Gegensatzes nicht die Rede seyn. Macht sich dieser nun gleichwohl geltend, so dünkt es mich natürlich genug, anzunehmen, daß seine Wirkung die Energie des Vorstellens trifft und die Intensität des Vorgestellten sich mindert. Da aber die Rückkehr der Vorstellungen in's Bewußtseyn nicht zuläßt, diese Verminderung, die sich bis zum Verschwinden steigern kann, als eine Schwächung der Thätigkeit des Vorstellens anzusehen, so

liegt es auch nahe, sie nur als eine Hemmung dieser Thätigkeit zu betrachten, bei der aber nicht „die Stärke der streitenden Vorstellungen vermindert wird." Doch schon an den Begriffen der Stärke und des Gegensatzes nimmt L. Anstoß. Er leugnet zwar nicht, daß „den Empfindungen, d. h. jenen Vorstellungen, welche durch die gegenwärtige Einwirkung eines äußern Reizes in uns erregt werden", eine gradweise Verschiedenheit der Stärke zukomme, und findet es wahrscheinlich, daß in einer Seele, deren Bewußtseyn noch von keiner Erinnerung früherer Erfahrungen beherrscht und die zum erstenmal einer Mannichfaltigkeit äußerer Reize ausgesetzt würde, die Empfindung des stärkeren Inhaltes die des schwächeren verdrängen werde, macht aber zugleich geltend, daß in der ausgebildeten und durch Erfahrung erzogenen Seele die Macht, welche die Vorstellungen über die Richtung unsers Gedankenlaufs ausüben, nicht mehr im Verhältniß zu der Stärke ihres sinnlichen Inhalts stehe. Dieses letztere ist nun zwar ganz richtig, aber durchaus kein Einwand gegen Herbart's Theorie, die diesen Umstand sehr wohl berücksichtigt hat. Denn sie unterscheidet sehr sorgfältig zwischen dem Verhalten, in dem einfache, und dem, in welchem zusammengesetzte Vorstellungen zu einander stehen. Sie hat diesen Unterschied nicht nur begrifflich erörtert, sondern selbst durch Rechnung zu verfolgen gewußt und ist zu dem Resultat gelangt, daß bei zusammengesetzten Vorstellungen die Hemmungen der schwächeren Bestandtheile in gewissem Grade durch die der stärkeren übertragen, also die Wirkungen von Stärke und Gegensatz durch die Verbindung der Vorstellungen modificirt werden. Auch weiß Herbart sehr wohl das Interesse zu würdigen, das von gewohnten und herrschend gewordenen Gedankenkreisen ausgeht und schwache Eindrücke zu heben vermag, indeß oft starke, wenn sie eines Interesse entbehren, ohne besonders auffallende Wirkung vorübergehen. — Dreierlei Quantitatives meint L. an unsern Empfindungen unterscheiden zu müssen: das Mehr oder Minder des vorgestellten Inhalts, die Stärke der Erregung, die er uns zufügt, endlich die Macht, welche sein Eindruck über unsern Vor-

stellungslauf ausübt; in der Erinnerung an früher Empfundenes verschwinde aber die zweite dieser drei Bestimmungen. „Wir unterscheiden", sagt er (Mikrok. S. 223), „die verschiedenen Gewichte zweier Gegenstände, aber die genaue Wiedervorstellung des stärkeren Druckes, den uns der eine verursachte, ist nicht auch jetzt wieder ein stärkeres Ergriffenseyn für uns als das nicht minder genaue Nachgefühl der geringeren Last. Die Vorstellung des Schmerzes ist nicht Schmerz, die der Lust nicht Lust selber; leidlos und freudlos erzeugt das Bewußtseyn wie aus einer sichern Höhe herab den Inhalt vergangener Eindrücke mit aller Mannichfaltigkeit seiner inneren Verhältnisse, selbst mit den Bildern der Gefühle, die sich an ihn knüpfen, aber nie trübt es die Auflösung seiner Aufgabe dadurch, daß es an der Stelle der Bilder den Eindruck selbst wiederkehren ließe." Dies kann ich durchaus nicht zugeben. Auf solcher olympischen Höhe stehen wir Menschen nicht, daß die Erinnerungen an vergangene Leiden und Freuden gleichgiltig an uns vorüberzögen; auch sie erregen uns, wenn auch in schwächerem Grade als die erlebten Empfindungen, deren Nachbilder sie sind. Wie könnte sich sonst der Schmerz um bittere Verluste, die wir erlitten, nur so langsam und allmählich mit der Zeit mildern und so leicht wieder erwachen, wenn das Andenken an die näheren Umstände, unter denen uns das Unglück betraf, durch irgend einen Zufall lebhaft erneuert wird? Nicht einmal bloße Phantasiebilder von Genuß oder Schmerz lassen uns theilnahmlos; wo blieben denn sonst die Leiden und Freuden, die uns die Dichtung bereitet? Nur in den Begriffen, die wir uns über Empfundenes bilden, suchen wir das Objective, Vorgestellte, von der subjectiven Erregung abzulösen. Allerdings erschüttert uns in der Regel der wirklich empfundene Inhalt stärker als der blos vorgestellte, aber nicht blos deshalb, weil der letztere nie die Lebhaftigkeit des ersteren ganz wieder erreicht, sondern auch weil die Erinnerung an das Erregtgewesenseyn des Empfindungsorgans schwächer ist als die Wahrnehmung der gegenwärtigen Erregung. Denn so lange die Vorstellung die Bedeutung einer Erinnerung an-

früher Erlebtes, Wahrgenommenes hat, begleitet ihren Inhalt auch das Andenken an die frühere Erregung, da jede Empfindung, auch die, ihrem Inhalte nach, einfachste, insofern doch immer eine complicirte Vorstellung ist, als sich zu ihrem Inhalte das Bewußtseyn gesellt, zum Vorstellen desselben bestimmt, genöthigt zu werden. Die Erinnerung an den sinnlichen Ursprung einer Vorstellung kann aber allerdings unbestimmt werden, ohne daß deshalb ihr Inhalt seine Bestimmtheit verliert. Dann geht die Empfindung in eine reine Vorstellung über, die von dem Begriff (der ja nicht abstract zu seyn braucht) nicht wesentlich verschieden ist. Nun ist zwar zuzugeben, daß es uns nicht mehr Anstrengung kostet, einen starken als einen schwachen Inhalt vorzustellen, aber es folgt daraus nicht, daß die Stärke der vorstellenden Thätigkeit in beiden Fällen gleich sey. Wir verspüren überhaupt keine solche Anstrengung, wofern nicht erst ein Widerstand zu überwinden ist, können daraus aber nur schließen, daß das Vorstellen für die Seele kein ihrer eignen Natur widerstrebender Act ist, daß sie durch die Anregung zum Vorstellen nicht beunruhigt, etwa in einem Hange zur Unthätigkeit gestört wird, sondern daß in der Thätigkeit des Vorstellens sich ihre wahre Natur zu erkennen giebt. Wollen wir bei den bloßen Thatsachen der Beobachtung stehen bleiben, so müssen wir bekennen, daß das bloße Vorstellen ohne wirkliche Empfindung und ohne Leitung des Willens, als Thätigkeit der Seele gar nicht zu jenen Thatsachen gehört, sondern die reinen Vorstellungen uns als bloße Bilder, ohne alles sie begleitende Thun und Leiden erscheinen. Aber können wir dies, dem Begriff der Seele gegenüber, für mehr als bloßen Schein halten? Müssen wir nicht auch da, wo wir ein Erregtseyn nicht wahrnehmen, doch Seelenthätigkeit voraussetzen? Und wie soll alsdann die Vorstellung, deren Inhalt intensiver ist als der einer andern, von dieser anders unterschieden werden als dadurch, daß wir im ersteren Falle eine intensivere Thätigkeit des Vorstellens annehmen als im zweiten? Mich dünkt, bei einfachen Vorstellungen kann jedenfalls die Unterscheidung der Intensitäten des Vorge-

stellten und des Vorstellens (wenn darunter das freie Vorstellen verstanden wird) für nicht mehr gelten als für einen bloßen Unterschied der Reflexion, nicht aber für einen sachlichen, realen.

Schwerer in's Gewicht zu fallen scheint der Einspruch Lotze's gegen die Unterscheidung verschiedener Klarheitsgrade einfacher Vorstellungen. „Denselben Ton" sagt er (Mikrok. S. 225), „von derselben Höhe und Stärke, von gleichem Klange des Instruments können wir nicht mehr oder weniger deutlich vorstellen; wir haben entweder seine Vorstellung, oder wir haben sie nicht, oder endlich wir fehlen gegen unsre eigne Voraussetzung, indem wir die Vorstellung eines stärkeren oder schwächeren, also eines anderen Tones an die Stelle des stärkeren setzen. Und eben so dieselbe Schattirung derselben Farbe können wir nicht in derselben Helligkeit nun noch mehr oder minder deutlich vorstellen; wohl aber, wenn sie uns durch einen Namen oder eine Beschreibung angedeutet war, können wir in dem Versuche, uns ihrer zu erinnern, ungewiß schwanken zwischen mehreren verwandten Farbenbildern, die sich anbieten, und von denen wir nicht wissen, welches das verlangte ist. Dann deuten wir fälschlich unsern innern Zustand so, als hätten wir die Vorstellung wirklich, nur in geringerer Klarheit, während wir sie in der That nicht haben, sondern sie heraussuchen aus einer Menge, mit deren Anzahl unsre Ungewißheit, also die scheinbare Unklarheit der Vorstellung wächst. Noch weniger gehen unsre zusammengesetzten Anschauungen durch stetige Verdunkelung zu Grunde, durch welche ihr ganzes Bild allmählich schwächer beleuchtet erblaßte; sondern sie werden unklar, indem sie wie verwesend sich auflösen. Von einem gesehenen Gegenstande fallen in unsrer Erinnerung einzelne minder beachtete Theile aus, und die bestimmte Verbindungsweise, in der sie mit anderen zusammengehörten, wird völlig vergessen; bei dem Versuche, im Gedächtniß das Bild nachzuzeichnen, irren wir rathlos zwischen den mancherlei Möglichkeiten, die entstandenen Lücken auszufüllen, oder ihre Einzelheiten zu verknüpfen, die uns noch in voller Klarheit vorschweben. So entsteht auch hier eine scheinbare

Unklarheit der Vorstellung, die in geradem Verhältniß mit der Weite des Spielraums wächst, der unsrer ergänzenden Phantasie gelassen ist." Dagegen giebt Lotze in einem andern Sinne eine Klarheit und Unklarheit der Vorstellungen zu. Eine Vorstellung, bemerkt er nämlich, scheine an Klarheit zuzunehmen, sobald über den eignen Bestand ihres Inhalts hinaus noch die mannichfachen Beziehungen in's Bewußtseyn treten, die ihn nach allen Seiten hin mit anderem Inhalte verknüpfen; sie scheine unklar zu werden, wenn sie aus irgend welcher Ursache allmählich abläßt, alle die andern in die Erinnerung mitzubringen, die sich im ersten Augenblicke ihrer größten Lebhaftigkeit an sie knüpften, oder auf deren Mitgegenwart eben diese Lebhaftigkeit beruhte. — Schon im 22. Bande dieser Zeitschr. hat Lotze in einer eignen Abhandlung diesen Gegenstand zur Sprache gebracht; aber noch früher (vor etwa 15 Jahren) sind innerhalb der Herbartischen Schule selbst ähnliche Bedenken, von Strümpell angeregt, zur Erörterung gekommen, worüber indeß, so viel ich weiß, nichts veröffentlicht worden ist. Ich gebe zu, daß es sich mit der Unklarheit, oder vielmehr Undeutlichkeit zusammengesetzter Vorstellungen so verhält, wie Lotze es beschreibt. Nur möchte ich diese scheinbare Auflösung, dieses Ausfallen, oder richtiger Unbestimmtwerden von einzelnen Bestandtheilen nicht einen Verwesungsproceß nennen; denn häufig folgt darauf eine Auferstehung in der alten unveränderten Gestalt. Es bedarf oft nur eines geringfügigen Erinnerungszeichens, eines einzigen Wortes, um die verschwundenen Elemente, wie durch einen Zauberschlag, wieder in der besten Ordnung in's Bewußtseyn zu führen und das Bild in seiner ursprünglichen Frische und Bestimmtheit neu zu vergegenwärtigen. Die „entfallenen" Elemente haben sich also von den gebliebenen nicht abgelöst, sondern sie sind verschwunden, weil sie mit jenen nur schwach verbunden waren, die Hilfsvorstellungen aber, durch die sie endlich wiedererweckt werden, mit den gebliebenen Elementen nicht unmittelbar, sondern durch eine Reihe von Zwischengliedern associirt sind, daher erst nach Ablauf dieser Reihe wieder in's Be-

wußtseyn treten und die entfallenen Bestandtheile der Hauptvorstellung nach sich ziehen können. Was aber die, einfachen Vorstellungen betrifft, so darf man allerdings wohl nicht behaupten, ihr allmähliches Verschwinden aus dem Bewußtseyn sey eine Thatsache der Beobachtung. Diese Ansicht ist vielmehr einerseits von den Empfindungen abstrahirt, z. B. dem Verhallen eines Tons oder Erbleichen einer Farbe, andrerseits ein Resultat der theoretischen Auffassung des Vorstellens. Zugeben muß man, daß wir uns der Vorstellung eines schwächeren Tons, auch bei unveränderter Höhe, nicht als eines schwächeren Vorstellens derselben Tonqualität unmittelbar bewußt sind, noch weniger vielleicht der Vorstellung einer Farbe von schwächerer Intensität, obgleich unveränderter Nüance, als des schwächeren Vorstellens derselben Farbenqualität, sondern wir sind, wie Lotze bemerkt, in beiden Fällen gewohnt, die Vorstellung der schwächeren Qualität als eine andre Vorstellung zu betrachten. Aber es läßt sich doch nicht beweisen, daß diese Gewohnheit immer im vollen Rechte sey, daß hier wirklich stets zwei ganz verschiedene Acte des Vorstellens vorliegen, daß bloße Verschiedenheit der Intensität des Vorgestellten unter allen Umständen die Annahme völlig gesonderter Acte des Vorstellens begründe. Ohne Zweifel giebt es zwar wohl viele Vorstellungen von einer und derselben Qualität, aber es ist deshalb nicht nothwendig, anzunehmen, daß überall, wo bloß intensive Verschiedenheit vorliegt, zwei von einander unabhängige Acte des Vorstellens angezeigt seyen; vielmehr wird, wenn wir freie und gebundene Thätigkeit des Vorstellens unterscheiden — wozu voller Grund vorhanden ist — die verminderte Freiheit des Vorstellens kaum einen andern Erfolg haben können als den, ein Bild zu geben, welches in qualitativer und intensiver Hinsicht dem ganz gleicht, das ein andres, an sich schwächeres, aber noch völlig freies Vorstellen setzt, und wird daher in unzählig vielen Fällen nur der Schein von zwei verschiedenen Vorstellungen vorhanden seyn, wo in Wahrheit nur quantitativ unterschiedene Zustände einer und derselben Seelenthätigkeit vorliegen. Am Schluß der angeführten

Abhandlung will auch Lotze eine Ab- und Zunahme der (freien) Thätigkeit des Vorstellens nicht ganz in Abrede stellen, nur legt er ihr eine andre Bedeutung bei als wir. „Der Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen", sagt er dort, „ist stetig nur insofern, als wir die Veränderung der zu Grunde liegenden bedingenden Seelenzustände in's Auge fassen, unstetig aber allemal in Bezug auf den Eintritt des Wissens selbst, das ausschließlich an individuelle Werthe oder Formen jener Zustände gebunden ist." Dies würde in Herbartischer Ausdrucksweise ohngefähr bedeuten: die Vorstellungen sinken zwar unter die Schwelle des Bewußtseyns *stetig* und steigen eben so stetig aus dem dunkeln Grunde der Seele über die Schwelle herauf, aber man merkt von diesem Steigen und Sinken nichts, sondern nur ihr Austritt in das Bewußtseyn oder ihr Eintritt in dasselbe wird bemerklich, eine Verminderung oder Vermehrung ihrer Klarheit innerhalb des Bewußtseyns findet aber nicht statt. Wenn es jedoch richtig ist, daß immer so viel vorgestellt wird, also auch zum Bewußtseyn kommt, als von der zu Grunde liegenden Seelenthätigkeit, die wir allerdings nur im *erweiterten* Sinne Vorstellen nennen können, *frei* ist, so hat diese Ansicht wenig für sich. Es ließe sich wohl begreifen, daß die Bewegungen unter der Schwelle (von denen aber die Herbartische mathematische Psychologie nichts weiß) im Verborgenen bleiben müßten, nicht aber, warum dies auch von den Vorgängen über der Schwelle gelten sollte. Das Mindeste wäre doch, daß diese sich noch als ein Gefühl der Spannung zu erkennen gäben, als eine Tendenz der Vorstellung zum Verschwinden, oder als ein Gefühl der Unsicherheit ihres Verweilens im Bewußtseyn. Und so müßte, dächte ich, von Lotze's Standpuncte aus auch diejenige erhöhte Klarheit der Vorstellungen, die er zugesteht, betrachtet werden. Für uns freilich ist diese Klarheit einer Vorstellung, die sich bemerklich macht, wenn nicht nur ihr voller Inhalt in's Bewußtseyn tritt, sondern zugleich mit ihm auch die mancherlei Beziehungen, in denen er zu andern steht, kein bloßer Schein, vielmehr ein Zeugniß dafür, daß bei aller Vollzähligkeit der Elemente ihres Inhalts

doch noch Gradunterschiede ihrer Lebhaftigkeit möglich sind, und daß die Nebenvorstellungen, zu denen sie in näherer oder entfernterer Beziehung steht, wenn sie einmal in's Bewußtseyn gelangen, auch die Bestandtheile ihrer Hauptvorstellung stärker hervorheben, als es ohne ihre Hülfe geschehen würde.

Auch in Bezug auf die Auffassung und Erklärung der „Enge des Bewußtseyns" weicht Lotze wesentlich von Herbart ab. Sie finde, so behauptet er, vor allen Dingen für die wirkliche Empfindung äußerer Eindrücke eigentlich gar nicht statt. Alle unsre Sinne könnten zugleich thätig seyn und eine unermeßliche Mannichfaltigkeit einzelner Reize aufnehmen, von denen jeder, so lange nicht körperliche Zwischenwirkungen seine Fortleitung zur Seele hemmen, durch eine bewußte Vorstellung wahrgenommen werde. Man möge immerhin behaupten, daß von so vielen Eindrücken doch die meisten nur dunkel und unklar aufgefaßt würden: die Möglichkeit, sich ihrer und selbst ihrer Unklarheit später zu erinnern, beweise doch, daß sie wirklich im Bewußtseyn gewesen seyen. Dagegen giebt L. zu, daß in der Erinnerung an das abwesende oder vergangene Mannichfaltige eine solche Enge stattfinde, und es demnach scheine, als weite nur der Zwang, den die eindringenden Reize der Außenwelt uns anthuen, das Bewußtseyn aus. Der Gegensatz des Inhalts der Vorstellungen sey aber hierbei ohne alle Bedeutung, nur für unverbundenes Viele habe das Bewußtseyn keinen Raum; seine Fassungskraft sey aber eben deshalb steigender Ausbildung fähig, und je reicher die Bildung des Geistes werde, je feiner sie die vereinigenden Beziehungen entlegener Gedanken zu finden wisse, umsomehr wachse die Weite des Bewußtseyns auch für Vorstellungen, deren Inhalt nicht mehr durch räumliche und zeitliche Formen, sondern durch die Zusammenhänge innerer Abhängigkeit verbunden ist. Die Einheit der Seele schließe demnach eine gleichzeitige Menge unverbundener Handlungen aus und umfasse nur das, was sie in der Einheit einer einzigen Handlung zusammenfassen könne. — Man kann diese Schilderung in der Hauptsache treu und richtig finden; aber ähnelt sie nicht viel-

leicht der Beschreibung der rechtläufigen und rückläufigen Bewegung der Planeten und ihres zeitweiligen Stillstandes darin, daß sie auch nur ein scheinbares Geschehen, nicht aber die diesem zu Grunde liegenden wahren Vorgänge angiebt? — Aber selbst die Beschreibung müssen wir in einigen Puncten berichtigen. Zuvörderst hat die Erweiterung des Bewußtseyns durch Verschmelzung der Vorstellungen in räumliche, zeitliche oder begriffliche Einheitsformen denn doch ihre ziemlich enggesteckten Grenzen. Wir gelangen nie dahin, ein System von Begriffen, eine Kette von Schlüssen, eine Verzweigung von Schlußketten, wie sie etwa in mathematischen Beweisen vorkommt, auf einen Blick wie ein Bild zu übersehen, und auch in den anschaulichen Vorstellungen treten niemals alle ihre Theile gleichzeitig hervor, so wenig wie an den Gegenständen, die wir mit dem leiblichen Auge beschauen; sondern auch hier stellt sich immer nur ein kleiner Theil des Ganzen auf einmal deutlich dar, und wir ersetzten diesen Mangel nur durch ein rasches Durchlaufen der einzelnen Theile. Je schärfer die Aufmerksamkeit und je deutlicher mit dieser das Vorgestellte, um so weniger davon auf einmal. Daß die Seele des Verbundenen mehr als des Unverbundenen auf einmal vorzustellen vermag, ist zwar richtig, bestreiten aber muß ich, daß sie im ersteren Falle das Viele und Mannichfaltige „in der Einheit einer einzigen Handlung zusammenfasse"; es würde dann alles Mannichfaltige, es würden die Unterschiede des Zusammengefaßten verloren gehen, nur Eins würde vorgestellt werden, wie etwa, wenn wir statt einer Reihe coordinirter Arten ihren Gattungsbegriff, statt einer Zahlenreihe ihre Summe setzen. Es läßt sich bei jeder solchen Vereinigung nicht mehr behaupten, als daß die vielen Handlungen, durch welche die Bestandtheile des Ganzen vorgestellt werden, nicht mehr isolirt neben einander stehen, sondern, vermöge der Einheit der Seele in Verbindung gebracht sind, daß sie aber vermöge der verschiedenen Qualitäten des Vorgestellten, welche eben so verschiedene Thätigkeitsweisen anzeigen, immer noch bleiben, was sie vor der Verbindung waren, nicht in die Einheit zusam-

menfließen. Weil es aber immer eine und dieselbe Seele ist, die das Verschiedenartigste vorstellt, so folgt, daß streng genommen die Annahme völlig unverbundener Vorstellungen eine Abstraction ist, die in der Wirklichkeit nicht statt hat, sondern daß je zwei gleichzitig gegebene Vorstellungen immer, wenn auch nur sehr schwach, mit einander verschmolzen werden. Es giebt nicht absolut isolirte Vorstellungen, sondern nur stärkere und schwächere, einfache und vielfache, unmittelbare und mittelbare Verbindungen von Vorstellungen, blos äußerliche, durch Association, und innerliche, die der Beschaffenheit des Vorgestellten gemäß sind. Je stärker, vielseitiger, unmittelbarer und innerlicher die Verbindung der Vorstellungen, um so fester ist ihr Zusammenhang, um so mehr bilden sie ein Ganzes, das, ohne ein andres zu werden als es ist, keinen seiner Theile entbehren kann.

Lotze bestreitet ferner die Wirksamkeit des Gegensatzes der Vorstellungen. Ich gebe ihm zu, daß auch diese keine unmittelbar gewisse Thatsache ist, daß ihre Annahme überwiegend auf der Folgerung beruht, daß das Vorgestellte nicht ein von der Thätigkeit des Vorstellens ablösbares Product derselben, vielmehr, so weit diese Thätigkeit frei, mit ihr im Wesen identisch ist, und darum die Gegensätze des Vorgestellten als Gegensätze der vorstellenden Thätigkeit angesehen werden müssen. Aber es ist dies ein Princip, aus dem die Thatsache der Verdrängung der Vorstellungen durch einander, die bis auf Herbart so gut als unbeachtet geblieben ist, begreiflich wird. Man nenne es, wenn man will, eine Hypothese, ich habe nichts dagegen einzuwenden; aber es ist eine fruchtbare. Wie die Association und überhaupt das gesammte Vereinigungsstreben der Seele die psychische Anziehung, so ist die Wirkung des Gegensatzes der Vorstellungen die Abstoßung, welche in Gemeinschaft mit jener das Kommen und Gehen der Vorstellungen und den Wechsel der Gefühle und Strebungen zu erklären wohl geeignet ist. Die ältere Psychologie benutzt zwar die Associationen, um daraus die Erinnerung und das Spiel der Phantasie zu erklären, aber sie legte sich doch nicht die Frage vor, warum die heraufbeschworenen

Geister nicht im Bewußtseyn verharrten; sie kannte, wie Goethe's Zauberlehrling, zwar die Beschwörungsformel, nicht aber das bannende Wort. Und ich vermisse auch bei Lotze die Antwort auf diese Frage. Es müßte sich nach ihm, wie ich meine, der Kreis des Bewußtseyns allmählich in's Unbegrenzte erweitern; denn immer neue Elemente treten in ihn ein, sowohl durch die äußere Wahrnehmung als durch die Erinnerung; diese müßten sich mit dem bisherigen Inhalt in Verbindung setzen, daher nun bleiben; wir könnten nichts mehr vergessen, vielmehr müßte nach und nach Vergangenes und Gegenwärtiges sich in einer einzigen Anschauung vereinigen. L. muß daher, wie ich meine, gleich seinen Vorgängern, noch einen innern Sinn, ein in die Seele hineinschauendes Auge hinzunehmen, von begrenztem aber der Erweiterung fähigem Gesichtskreis, das sich theils unwillkürlich theils willkürlich bald dahin bald dorthin wendet. Aber wird dann nicht hinter diesem Auge der Seele wieder die wahrnehmende Seele stehen müssen? — „An die Stelle eines festen Gegensatzes der Vorstellungen", so heißt es im Mikrokosmus (S. 238), „welcher maßgebend für die Lebhaftigkeit ihrer gegenseitigen Verdrängung oder Wiederbelebung wäre, haben wir daher eine für jeden Augenblick neu bestimmte Größe ihrer Verwandtschaft zu setzen, die sich ändert, wie der Contrast zweier Farben mit dem Hintergrunde wechselt, auf den sie aufgetragen sind. Und ebenso wandelbar ist die andre Bedingung für die Richtung des Gedankenlaufs, die Größe des Interesses, die jeder Vorstellung zukommt, und welche die Stärke ausmacht (?), mit der sie im Bewußtseyn sich geltend zu machen sucht." Giebt es aber Verwandtschaft ohne Gegensatz? Ist nicht stärkere Verwandtschaft mit schwächerem, schwächere mit stärkerem Gegensatz verbunden? Auch in Herbart's Theorie kann nicht davon die Rede seyn, daß, wenn für zwei oder mehrere zusammengesetzte Vorstellungen die Intensitäten und Gegensätze zwischen ihren Bestandtheilen bekannt sind, unter allen Umständen hieraus ihre Hemmungen sich berechnen ließen, sondern dies gilt nur unter der Voraussetzung, daß nicht noch andere Einwirkungen

auf sie in Betracht kommen. Jenen Vorstellungen steht aber oder tritt meistens das appercipirende Ich gegenüber mit seinen bereits angeeigneten Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen. Von diesem kann in Bezug auf jene ersteren ein Interesse oder eine Antipathie ausgehen; von ihm kann die eine oder die andre, sey es unmittelbar oder auf Umwegen, angezogen oder abgestoßen werden. Nur ist hier das Interesse und sein Gegentheil nicht etwas für sich Bestehendes, sondern in dem Verhältniß zwischen den Objectsvorstellungen und denen, die das Subject repräsentiren, begründet. Alle die mancherlei Reihen, Gruppen, Systeme bereits angeeigneter, zu integrirenden Theilen des Ich gewordener Vorstellungen wirken theils anziehend, theils abstoßend auf sie zurück und modificiren die Wirkungen, die jene, sich selbst überlassen, auf einander ausüben würden. Diese aufgeregten Massen sind der Hintergrund, mit dem dann der Gegensatz jener Vorstellungen zu wechseln scheint. — Es ist sehr auffallend, daß dies Lotze so ganz ignorirt, oder übersehen hat. So verwirft er (Mikrok. S. 241 f.) Herbart's Theorie der successiven Reproduction einer Reihe von Vorstellungen vermöge der Reste, durch die sie verschmolzen sind, nicht nur, weil er findet, daß es „überflüssig sey, eine Erscheinung mechanisch zu erklären und zu construiren, die wir Grund haben als den unmittelbaren Ausdruck eines thatsächlichen Verhaltens einfach hinzunehmen" (?), sondern auch, weil die Reihe einem aufgestellten Heere gleiche, dem das Auge des ihre Ordnung wahrnehmenden Feldherrn fehle. Es genüge nicht, daß z. B. eine Reihe früher gehörter Worte in derselben Ordnung wiedererscheine, auch nicht, daß jedes Wort seine Bedeutung mitbringe, sondern „alles Verständniß beruhe darauf, daß die Seele selbst durch eine That des beziehenden Wissens sich nicht nur der einzelnen Vorstellungen, sondern auch jener geordneten Verhältnisse zwischen ihnen bewußt werde" (S. 243). Vollkommen richtig, aber für uns nichts Neues. Das Verständniß, die Bedeutung, der Sinn schon einer einzelnen äußeren oder inneren Wahrnehmung liegt auch für Herbart nicht in dem Bewußtwerden ihres Inhalts,

sondern in dem Urtheil, das sich über ihn bildet. Dieses entsteht aber dadurch, daß jene Wahrnehmung zunächst unmittelbar verwandte (daher auch entgegengesetzte), dann mittelbar in näheren oder entfernteren Beziehungen stehende Vorstellungen und Systeme von solchen, die sich früher gebildet haben, erweckt, welche, je nach dem Verhältniß ihres Inhaltes zu dem der Wahrnehmung, entweder selbst zu bejahenden oder verneinenden Prädicaten von jenen werden, oder die Elemente zu solchen in sich enthalten. Jedes so sich bildende Urtheil weckt weiter die Erinnerung an früher entstandene, damit im Zusammenhang stehende und kann sich mit diesen theils in Einstimmung, theils im Widerstreit befinden, in welchem letzteren Falle ein neues entscheidendes Urtheil nöthig wird. Aber niemals tritt hierbei die Seele als ein allweiser und allmächtiger Deus ex machina hervor, sondern sie erscheint nur nach dem Maße ihrer zuvor erworbenen Ausbildung als höhere Intelligenz. Sie macht nicht die Urtheile, sondern läßt die Begriffe ihrem Inhalte gemäß die Urtheile bilden. Sie greift auch nur insofern wollend ein, als sie die Vorstellung, über die geurtheilt werden soll, im Bewußtseyn festhält; sie würde aber das Urtheil fälschen, wenn sie seinem Subject nach ihrem (des Ichs) Belieben ein Prädicat octroyirte. Denn das unparteiische Denken, Erwägen und Entscheiden entäußert sich jeder subjectiven Vorliebe oder Abneigung, giebt sich ganz dem Objectiven, d. i. dem Inhalt der Vorstellungen hin und läßt diese sich selbst die ihrem Inhalte gemäße Verknüpfungsform bestimmen. Was aber schon von der einzelnen Wahrnehmung gilt, das gilt auch von ganzen Reihen derselben oder der Erinnerungen an sie. Um eine Reihe von Worten, deren wir uns erinnern, zu verstehen, genügt es weder, sie auf's neue klar und in unveränderter Ordnung vorzustellen, noch ihren einzelnen Bildern die Vorstellungen ihrer Bedeutung beizufügen, sondern die Bilderreihe muß eine entsprechende Gedankenreihe wecken, deren Glieder gar oft eine ganz andre Anordnung haben; und den Sinn einer Rede verstehen heißt eben, aus dem vorhandenen Gedankenmaterial, seinen bekannten Beziehungen zu den einzel-

nen Worten und ihrer Stellung eine entsprechende Gedankenreihe gestalten oder vielmehr sich gestalten lassen.

Wem es entgeht, daß die Herbartische Psychologie in ihrem theoretischen Theile sich synthetisch aufbaut, wie etwa die Mechanik, von einfachen und im Vergleich mit der concreten Erfahrung abstracten Voraussetzungen ausgehend, zu zusammengesetzteren fortschreitend, die Folgen jener wie dieser entwickelnd, und, wo die mathematische Ableitung derselben zu complicirt wird, sie wenigstens nach Wahrscheinlichkeit abschätzend, der kann freilich leicht finden, daß jene einfachsten und abstractesten Sätze die Erfahrung so wenig genau ausdrücken, als die Parabel die Bahn eines geworfenen Körpers. Aber man kann Herbart nicht vorwerfen, daß er die psychischen Phänomene schon nach den einfachsten Paradigmen seiner Statik und Mechanik des Geistes hätte flectiren wollen. Er besaß vollauf Umsicht genug, um zu wissen, daß durch eine Reihe von verhältnißmäßig elementaren mathematischen Sätzen nicht schon den Complicationen der Wirklichkeit beizukommen ist, aber er durfte auch überzeugt seyn, mit jenen Sätzen einen höchst wichtigen Anfang zur Aufklärung des Zusammenhangs der geistigen Vorgänge gewonnen zu haben, auf den, wenn kein besserer gefunden würde, die Zukunft weiter bauen könne, und daß ohne einen Versuch dieser Art, ohne eine der Analysis der Thatsachen entgegenkommende Synthesis die innere Erfahrung weder im naturwissenschaftlichen Sinne begreiflich, noch weniger mit den metaphysischen Bestimmungen über das Wesen der Seele in Zusammenhang zu bringen seyn würde. — Eine solche Synthesis, und zwar nicht etwa blos eine mathematische, sondern überhaupt eine begriffliche, fehlt nun bei Lotze gänzlich, ja ich möchte sagen, er scheut sogar die psychologische Analysis der Phänomene. Lotze widersetzt sich jeder naturwissenschaftlichen Behandlung der Psychologie, giebt aber auch nicht die geringste metaphysische Aufklärung über die wahren Ursachen des bunten und doch offenbar unter Gesetzen stehenden Wechsels im Seelenleben und über die Bedingungen, unter denen es sich ausbildet. Was in uns vorkommt, ist nach

ihm (Mikrok. S. 287) „kein beiläufiger Schein, den das wahre Geschehen in uns wirft; denn es muß doch wieder Etwas daseyn, für welches und in welchem dieser Schein entsteht. Jede einzelne Aeußerung unsers Bewußtseyns, jeder keimende Entschluß ruft uns zu, daß mit unüberwindlicher und unleugbarer Wirklichkeit Ereignisse in der That geschehen, die nach keinem Maße naturwissenschaftlicher Begriffe meßbar sind." Gewiß ist Vorstellen, Fühlen, Wollen ein wirkliches Geschehen in der Seele; aber der unausgesetzte Wechsel in diesen Zuständen, ihr zeitweiliges Verschwinden und ihre Wiederkehr nöthigt uns unabweislich zu der Anerkennung, daß noch Andres in der Seele wirklich geschieht, was nicht in's Bewußtseyn tritt. Dieses Andre ist aber nicht ein Gegenstand müssiger Neugier, sondern einer unvermeidlichen Forschung; es muß das Verhältniß des nichterscheinenden Geschehens zu dem erscheinenden erörtert werden, was natürlich nicht durch Beobachtungen, sondern nur durch Begriffe, durch metaphysische Speculation, oder naturwissenschaftliche Theorie möglich ist. Die psychischen Phänomene „als den unmittelbaren Ausdruck eines thatsächlichen Verhaltens einfach hinzunehmen", wäre nur dann erlaubt, wenn sie der Erklärung nicht bedürften, wenn sie uns nicht Probleme vorlegten. Das Grundproblem ist aber das bezeichnete: warum erscheint so wenig von dem innern Reichthum der Seele auf einmal, warum kommen und gehen Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen, was wird aus ihnen, wenn sie nicht mehr zu seyn *scheinen*, in welcher Beziehung haben wir sie und ihr wechselndes Erscheinen und Verschwinden zur Seele selbst zu denken? Die Behauptung, daß es im Seelenleben keinen Schein gebe, läßt sich durchaus nicht begründen. Er entsteht auch hier durch ein zwar unwillkürliches, aber übereiltes Urtheilen über das durch die Wahrnehmung Gegebene, das wir zu deuten suchen, dabei aber nur zu leicht vorgefaßten Ansichten folgen und dichtend hineintragen, was nicht darin liegt. Psychische Thatsachen rein festzustellen ist äußerst schwierig, weil hier das Object nicht wie bei den äußeren Wahrnehmungen unabhängig von dem beobachten-

den Subject diesem gegenüber, vielmehr unter dessen stetem Einfluß steht, daher auch subjectiven Ansichten über seine Bedeutung sich leichter fügt. Auch hier kann, wie in der Natur und in der Geschichte, nur das für Wahrheit gelten, was sich in den inneren Zusammenhang eines nach allen Richtungen hin mit sich einstimmigen consequenten Denkens bringen läßt. Theorie ist eben die tiefere Einsicht, die zwar den Erscheinungen volle Rechnung trägt, aber ihren Wahrheitswerth doch zuletzt nur durch Begriffe messen kann. Freilich hat jede Erklärung ihre Grenze, daher wird auch in der Psychologie jederzeit ein unerklärlicher Rest übrig bleiben; aber man muß sich hüten, es sich mit dem Setzen dieser Grenze nicht allzu bequem zu machen. Wenn die Physik Farben und Töne aus den Schwingungen der leuchtenden und tönenden Körper und ihrer Fortpflanzung durch die zwischen ihnen und dem Auge und Ohr liegenden Medien zu erklären scheint, so weist sie doch nur nach, daß unsre Empfindungen der Farben und Töne durch jene Vorgänge in der Körperwelt angeregt werden, und unsre Sinnesapparate zur Auffassung jener Reize geeignet eingerichtet sind. Die Physiologie fügt nun zwar noch die Fortleitung der Erregungen der Sinnesorgane nach dem Gehirn hinzu, ohne jedoch zur Zeit über die Natur der Nerven- und Gehirnerregungen etwas Gewisses lehren zu können. Wie es aber kommt, daß daraus gerade die Empfindungsbilder, die Vorstellungen der Farben und Töne werden, darüber giebt weder die gesammte Naturwissenschaft noch die Psychologie Aufschluß, und keine Wissenschaft, welches Namens sie auch sey, wird dies jemals vermögen; es giebt keinen stetigen Uebergang von dem räumlich Ausgedehnten und Veränderlichen, von den Bewegungen, zu den nur innerlich wahrnehmbaren Qualitäten und Intensitäten; wir vermögen nicht das Entstehen dieser aus jenen in einem continuirlichen Zusammenhang zu verfolgen. Es wird zuletzt immer nur bei der Nachweisung eines gegenseitigen Sichentsprechens bleiben müssen. Aber dies darf uns nicht abhalten, nach weiteren Mittelgliedern zu suchen, deren Auffindung allemal einen Fortschritt in der Erkenntniß bezeichnet. Nur wenn

der „formale Occasionalismus“ Lotze's, wie er ihn in seiner Streitschrift (S. 96) erläutert, die Bedeutung hat, vorläufig darauf zu verzichten, „das allerdings vorauszusetzende innere Band der Wirksamkeit zu zergliedern“, das einen Seelenzustand α mit einem körperlichen Reize a, und eine leibliche Veränderung b mit einem Seelenzustand β verknüpft, kann ich mich damit einverstanden erklären, nicht aber mit der dogmatischen Weise, in welcher ihn in der That der Mikrokosmus geltend macht. Lotze ist mit uns darüber einig, daß unsre Empfindungen und sinnlichen Vorstellungen überhaupt nicht blos äußerlich bedingt sind durch die sinnlichen Reize, sondern auch innerlich durch das Wesen der Seele, Producten aus diesen beiden Factoren, nicht aber Primzahlen vergleichbar. Nun darf man zwar dieses Gleichniß nicht so ausbeuten wollen, als hätten Gehirn und Nerven an den Empfindungen gleichen Antheil wie die Seele, vielmehr sind diese nur Seelenzustände, und in jenem Product der Reiz nur gleichsam der Coefficient der Hauptgröße, welcher dem Wesen der Seele entspricht. Aber sie sind doch von Bedingungen abhängige Zustände, in denen zwar unverkennbar eine Seelenthätigkeit sich äußert, aber doch nicht als Thätigkeit zur Erscheinung kommt. Wenn wir uns nun auch zu bescheiden haben, daß auf Fragen wie die: in welcher Weise sich die Seele bethätige, wenn sie blau oder grün, süß oder sauer vorstellt, die Antworten für alle Zeiten werden ausbleiben müssen, so werden wir doch das Bedürfniß nicht abweisen können, uns über die Unterschiede ihrer dazu erforderlichen Thätigkeiten wenigstens allgemeine Begriffe zu bilden. Ja noch mehr: wir werden, wenn wir nicht alle Metaphysik aufgeben wollen, Begriffe verlangen über die Art und Weise, wie der äußere Reiz die Seele zum Vorstellen bestimmt, wobei natürlich die Frage, ob überhaupt die Ortsveränderungen der körperlichen Elemente die wahren Ursachen der Seelenerregungen sind oder nur die vermittelnden Uebergänge, durch welche die qualitativen Verschiedenheiten der Elemente und der Seele in Berührung gebracht werden, und erst daraus die Wirksamkeit entspringt, in genaue Er-

wägung zu ziehen ſeyn wird. Denn daß die Formel Lotze's: „alle Einwirkungen des leiblichen Lebens ſind nur Signale, auf deren Eintreten die Seele nach unveränderlichen Geſetzen nur aus der Natur ihres eignen Weſens beſtimmte innere Zuſtände erzeugt“ (Mikrok. S. 309), im Grunde nichts erklärt, iſt einleuchtend. Es wird durch dieſes Gleichniß nur, und zwar mit Fug und Recht, gegen den alten influxus physicus proteſtirt, im Uebrigen aber iſt klar, daß, was auf Signale erfolgt, nicht auf übernatürliche Weiſe geſchieht, ſondern doch auch nur durch eine Wirkung des Signals, nämlich auf eine daſſelbe verſtehende und ſeinem Sinne gemäß handelnde Intelligenz; zwiſchen dem Signal und ſeinem Erfolg liegt alſo ebenfalls eine Reihe von Cauſalitäten. Man wird aber auch bei der Aufklärung des Begriffs der äußeren Cauſalität nicht ſtehen bleiben können, ſondern noch überdies auf diejenige innere eingehen müſſen, vermöge welcher die inneren Zuſtände einer und derſelben Seele auf einander wirken; denn dazu drängt uns ſchon allein die mehrerwähnte fundamentale Thatſache der Enge des Bewußtſeyns. — Mit einem Worte: wer ſich einmal auf eine Begriffsbeſtimmung des Weſens der Seele einläßt und dabei ſogar zu dem Reſultat gelangt, ſie ſey ein einfaches Weſen, der übernimmt auch die Verpflichtung, die Erſcheinungen des Bewußtſeyns mit jenem Begriff in einen innern, d. h. rationalen Zuſammenhang zu bringen, der kann nicht bei einer rein empiriſchen Behandlung der Pſychologie ſtehen bleiben. Und das will denn doch Lotze. Denn wenngleich ſeine Angriffe nur der rationalen Pſychologie Herbart's zu gelten ſcheinen, ſo giebt es erſtens außer dieſer nichts, was des Namens einer Theorie des geiſtigen Lebens werth wäre, ſondern nur entweder ſehr allgemein gehaltene, die Erfahrung nicht ſcharf in's Auge faſſende und darum ſie auch in ihren concreten Erſcheinungen weder verfolgende noch begreiflich machende ideologiſche Speculationen, oder empiriſche Betrachtungen, die die wichtigſten allgemeinen Thatſachen oberflächlich behandeln und vorzugsweiſe in den anomalen Seelenzuſtänden (die doch ohne gründliche Erkenntniß des

normalen Seelenlebens nicht verstanden werden können) das psychologisch Wissenswürdige zu finden meinen, oder materialistische Versuche, die in dem Wahn befangen sind, als könnte die Psychologie nur durch die Physiologie zu einer wahren Wissenschaft herangebildet werden. Sodann aber ist es unverkennbar, daß Lotze dem geistigen Leben seine freie Selbstständigkeit dadurch am sichersten zu wahren scheint, daß er alles, was man Mechanismus oder auch nur mathematisch bestimmbare dynamische Bedingtheit nennen kann, von ihm so fern wie möglich gehalten wissen will und entweder ganz in Abrede stellt, oder doch auf das möglich geringste Maß zurückzuführen strebt. Es blickt deutlich genug durch, daß er in dieser Ueberzeugung den besten Schutz gegen den Materialismus zu finden glaubt, und daß ihm jetzt die mathematische, ja selbst die naturwissenschaftliche Behandlung der Psychologie viel unberechtigter und unheimlicher vorkommt, als noch vor wenigen Jahren. Eine scharfe Beleuchtung der empirisch-psychologischen Thatsachen, eine strenge Kritik der Theorien, die sie zu erklären versuchen, ist verdienstlich und dankbar anzunehmen. Der Beweis für die Unmöglichkeit jeder Theorie muß aber sehr überzeugend geführt seyn, wenn ein solches Unternehmen nicht dem Fortschreiten der Wissenschaften verderblich werden soll. Die Gefahr, daß diese, auf Grund einer derartigen Voraussetzung, in Stagnation gerathen könnte, ist in unsrer der Speculation ohnehin gänzlich mißtrauenden Zeit viel größer als die, daß ein unhaltbares System unverdienter Weise lange seine Herrschaft zu behaupten vermögend seyn sollte. Ich finde zwar nicht, daß Herbart's psychologische Theorieen durch Lotze's Einwürfe in ihren Grundpfeilern erschüttert wären; ich würde aber auch dies nicht beklagen, wenn etwas Vollkommeneres an ihre Stelle träte. Aber Empirie mit Zurückweisung jeder Theorie ist für die Psychologie ein verführerisches Ruhekissen, auf dem sie sehr leicht in sanften Schlummer fallen kann, da hier nicht, wie in den Naturwissenschaften, eine täglich sich mehrende Fülle neuer Thatsachen die Ermüdeten immer wieder aufrüttelt.

Gewiß werden wir nun Lotze, auch in seiner Beziehung zur Psychologie, nicht einen Herbartianer nennen können. Und doch fühlen wir uns ihm gegenüber in einer ganz anderen Stellung als zu jedem andern Gegner unsrer Richtung. Wir haben vor allen Dingen mit ihm ein bestimmtes Object des Streits gemein, was in der Philosophie nicht allzugering anzuschlagen ist; wir finden dabei des mit unsern Ansichten Uebereinstimmenden im Großen noch so Vieles und Bedeutendes, daß wir uns dessen immerhin freuen dürfen; wir vermögen uns über manches Einzelne, worin wir differiren, doch noch mit ihm zu verständigen; wir werden durch seinen, jederzeit scharfsinnigen Widerspruch nicht nur angeregt, sondern auch gefördert, denn er nöthigt uns zur scharfen Prüfung unsrer eignen Ueberzeugungen; wir sind ihm dankbar für die nähere Verbindung, in die er die Physiologie mit der Psychologie gebracht hat, und erkennen nicht weniger dankbar an, daß vielleicht durch Niemand mehr als durch ihn Herbartische Begriffe und Auffassungsweisen in Umlauf gesetzt worden sind, besonders in solchen Kreisen, die sonst heutzutage philosophischer Bildung so gut als fremd zu bleiben pflegen. Für die Sache selbst bleibt es dabei gleichgiltig, wie viel er davon Herbart verdanken mag. Nach der von ihm gegebenen Erklärung muß ihm in dessen Schriften das Wahre nicht neu und das Neue nicht wahr vorgekommen seyn; wir wünschen ihm zu dieser Superiorität Glück. Verwundern wird es ihn nicht, wenn demohngeachtet noch Spuren von Herbart's Einfluß an ihm gefunden werden sollten, da es ihm nun einmal bestimmt war, später als dieser aufzutreten.

Herbart und Fichte, verglichen als Ichlehrer.

Von Prof. Dr. Fortlage.

I.

Ueber den Begriff des Ich.

Herbart erklärt in der Psychologie (I, 95) das Ich für eine ewige Frage nach sich selbst. Diese Behauptung ist dann

ganz richtig, wenn unter dem Selbst ein dem Ich als Unterlage vorauszusetzender Gegenstand (reales Object) verstanden wird. Denn da ein solcher Gegenstand im reinen Selbstbewußtseyn nicht angetroffen wird, so entsteht im vergeblichen Suchen nach einem solchen ein unaufhörliches Fragen ohne irgend eine mögliche Antwort. Aber welche Berechtigung haben wir, der Erfahrung zum Trotz, welche uns eine solche Unterlage nicht an die Hand giebt, dieselbe dennoch zu fordern? Diese Frage bedarf einer sorgfältigen Ueberlegung an der Hand der Erfahrungsthatsachen, und darf nicht durch ein bloßes blindes Bedürfniß einer realen Erklärungsweise vermöge eines bloßen Machtspruches entschieden werden.

Die Thätigkeit des Ichbewußtseyns fordert erfahrungsgemäß immer ein gewisses Object, und wird nie ohne ein solches angetroffen. Bis auf diesen Punct ist Herbart ohne Zweifel im Rechte. Aber es entsteht nun die Frage, ob sie dasselbe bloß fordert als eine Unterlage, Gegenlage oder Operationsbasis für die mit dem Objecte verbundene Thätigkeit, oder ob sie es zugleich fordert als eine begründende Ursache oder ratio sufficiens der Thätigkeit, welche auf dem Object als ihrer Unterlage spielt. Das Sicherste wird hier seyn, wenn wir beobachtend und die Thatsachen so genau als möglich zergliedernd zu Werke gehen.

Der Fall, von welchem Herbart ausgeht, wo im Urtheil: das Ich erkennt sich Selbst, oder: das Ich stellt sich Selbst vor, das Selbst genau dasselbe bedeuten soll, was das Ich bedeutet, ist ein höchstes Erzeugniß des Abstractionsprocesses, zu welchem man nicht gelangt, ohne zuvor mehrere Vorbereitungsstufen durchlaufen zu haben, welche auf dasselbe ein erläuterndes Licht werfen. Geht man, wie Herbart thut, diese Mittelstufen vorbei, sich sogleich mediam in rem stürzend, so wird man gar zu leicht von der Ueberfülle des hier strömenden Lichtes geblendet, und verliert den natürlichen Faden der Betrachtung.

In den meisten Fällen ist im Urtheile: das Ich erkennt sich Selbst, oder: das Ich stellt sich Selbst vor, zwischen dem Ich und dem Selbst ein großer Unterschied, indem das Ich die

Thätigkeit des Erkennens oder Wahrnehmens, das Selbst aber einen von der Thätigkeit bereits als fertig und vollendet vorgefundenen Gegenstand oder Zustand bezeichnet, wie z. B. meinen Körper und seine Glieder, meine begangenen Thaten, welche ich nicht mehr ändern kann, oder auch meine Stellung in der Welt, meine Geschicklichkeiten, Kenntnisse, Neigungen, Leidenschaften u. dgl. mehr. Es giebt unter diesen zum Selbst gerechneten Gegenständen zwar große Unterschiede. Einige von ihnen fallen in den äußeren, andere in den inneren Sinn; einige können durch meine eigene Thätigkeit verändert werden, andere nicht; einige sind aus meiner eigenen Thätigkeit früher hervorgegangen, andere sind meiner Thätigkeit von Anfang an als gegebene Objecte geboten worden. Aber darin stimmen sie alle mit einander überein, daß sie weder die Thätigkeit des Bewußtseyns, noch auch bloße momentane und vorübergehende Bestimmungen an derselben sind. Halten wir uns nun an diese Fälle allein fest, so ist unsere Person nicht ein einfaches, sondern ein zwiefaches Wesen, getheilt in ein Subject und ein Object, ein Ich und ein Selbst, eine Thätigkeit und eine Gruppe verschiedenartiger Gegenstände, welche ihr zur Unterlage, Unterstützung, Spielraum oder Operationsbasis dienen. In diesen Fällen fragt die Thätigkeit nicht erst nach ihrem Gegenstande, sondern findet denselben bereis als gegeben vor, in Gestalt eines vom Ich in verschiedenen Graden und Maßen unterschiedenen Selbst.

Dringen wir nun einen Schritt weiter in die Tiefe. Ueberlassen wir das Selbst oder die dem Ich zur Unterlage dienenden Gegenstandsgruppen sich selbst, und fassen wir das bloße Ich oder Subject isolirt in's Auge. In ihm ist zwar nichts weiter enthalten, als seine eigene Thätigkeit ohne einen derselben hinzugefügten Gegenstand. Aber da diese Thätigkeit gar nicht anders angeschaut wird, als in den mannichfaltigen Wirkungen und Erzeugnissen, welche von Augenblick zu Augenblick aus ihr hervor gehen und immer anderen und anderen Platz machen, wie z. B. Entschlüsse, Handlungen, Wahrnehmungen, Fragen, Zählungen, Raumconstructionen, Begriffscombinationen, Schluß-

folgerungen: so läßt sich auch hier wieder die subjective Seite der Thätigkeit als Function von der objectiven Seite als dem Producte der Function vortrefflich absondern. Also auch hier sind Subject und Object oder Ich und Selbst noch immer nicht vollkommen vertauschbar geworden, obgleich dieses der Punct ist, von welchem gewöhnlich geredet wird, so oft von einer Identität des Objectes mit dem Subjecte im Selbstbewußtseyn die Rede kommt. Dennoch ist der Unterschied dieses Falles gegen den vorigen ungemein groß. Er besteht darin, daß das Selbst oder die objective Unterlage der Thätigkeit des Bewußtseyns im vorigen Falle sich bereits als gegeben und fertig vorfand, in diesem Falle hingegen aus der Thätigkeit selbst als ihr eigenes Erzeugniß hervorspringt. Konnte man im vorigen Falle nur sagen: das Ich findet sich gegenüber ein Selbst oder Object vor, so muß man in diesem Falle sagen: das Ich erzeugt innerhalb seiner aus eigenen Mitteln ein Selbst oder ein wahrnehmbares Object. Hieß es dort: der Gegenstand wird von außen gefunden, so heißt es hier: der Gegenstand wird von innen hervorgebracht. Aber auch hier ist die von Herbart geforderte Vertauschbarkeit des Objects mit dem Subjecte darum noch nicht eingetreten, weil die erzeugende Function und ihre erzeugten Producte immer noch wohl von einander zu unterscheidende Begriffe sind. Zwar muß insofern, als aus nichts nichts entspringen kann, das Product immer nur dasselbe enthalten, was auch schon zuvor in der Thätigkeit enthalten lag, und es kann das Hervortreten des Objects aus dem Subject immer nur darin bestehen, daß sich ein im Subject als formlos enthaltener Inhalt der Thätigkeit in den geformten Inhalt des Productes oder Objectes verwandelt. Aber der Unterschied zwischen dem vorhergehenden formlosen und dem nachfolgenden geformten Inhalte der Thätigkeit verbietet uns doch auch hier, das eine mit dem andern gradezu und völlig zu vertauschen, und wir sehen uns folglich genöthigt, noch um einen ganzen Grad höher zu steigen in der Abstraction, wenn wir den von

Herbart geforderten Punct einer völligen Vertauschbarkeit von Object und Subject erreichen wollen.

Es entsteht nun die Aufgabe, dem Ich nicht mehr seinen Gegenstand oder sein Selbst entgegen zu setzen, auch nicht mehr aus seinen eigenen Mitteln, sondern das aufzufassen, was das Ich ganz allein ist. Man könnte dies auch das Selbst in der dritten Potenz nennen, als ein Selbst, welches von der Function der reinen Thätigkeit weder als fertig vorgefunden, noch auch durch eine Formung ihres formlosen Inhalts aus ihr geboren wird, sondern eben nur zur Bezeichnung dieses formlosen Inhaltes vor seiner Formung, dieser reinen Function vor der Hervorbringung ihrer Erzeugnisse dient. Hier stehen wir nun an dem Puncte, wo Herbart behauptet, daß der Begriff des Ich an seinen inneren Widersprüchen unrettbar zu Grunde gehe. Wie Herbart diesen Begriff auffaßt, thut er dies auch ohne Zweifel. Es ist also zuzusehen, ob die Erfahrung uns zwingt, diesen Begriff genau so und nicht anders zu bilden, als wie ihn Herbart gebildet hat.

Zunächst steht dieses fest: Als Object im Sinne eines sich selbst gegenüber gestellten Gegenstandes kann das reine Subject oder die reine vorausgehende Function nicht gedacht werden. Dieses widerspricht ihrem Begriff. Folglich ist sie zu denken als derjenige Begriff, welcher bei jeder Setzung irgend eines Objectes nothwendig mitgesetzt und vorausgesetzt wird, ohne daß wir jedoch im Stande wären, denselben jemals isolirt und abgetrennt zu setzen von den Setzungen, als deren Mitsetzung und Voraussetzung er angetroffen wird. Nennen wir nun diesen Begriff das Selbst in der dritten Bedeutung des Worts, so ist dieses nicht mehr ein isolirt für sich setzbares, sondern ein dem Selbst in der zweiten Bedeutung vorauszusetzendes Selbst, zu dessen Setzung die Setzung des Selbst in der zweiten Bedeutung des Worts immer als Vehikel oder Werkzeug mit hinzu gefordert wird. Bis hierher ist in den Begriffen, welche uns die Erfahrung an die Hand giebt, kein Widerspruch zu entdecken, obgleich wir bereits völlig bis an den Punct gelangt sind, wo

unter dem Selbst nichts anderes verstanden wird als die reine Thätigkeit, oder wo die reine Thätigkeit sich selbst zum Objecte ihrer eigenen Betrachtung nimmt.

Hier findet nun Herbart folgende Schwierigkeit. Er bemerkt, daß wenn im Ich als reiner Thätigkeit das Object völlig mit dem Subject in eins fallen soll, der Satz: das Ich stellt sich Selbst vor, bedeutet: das Ich stellt vor das Sich Vorstellende, und dieser Satz wiederum bedeutet: das Ich stellt vor das, was vorstellt das Sich Vorstellende, und dieser wiederum: das Ich stellt vor das, was vorstellt das Vorstellende des Sich Vorstellenden, und so in's Unendliche. So entsteht ein unvollendbarer Cirkel, worin wir zwar streben einen festen Begriff zu bilden, ohne daß jedoch dieser Begriff jemals zu Stande kommt. Ein nie zu Stande kommendes Object ist aber ein sich selbst widersprechendes Object, welches keine Wahrheit hat, und folglich auf einer Täuschung beruhet.

Sehen wir diese von Herbart erhobene Schwierigkeit genauer an, so finden wir, daß sie auf einer Voraussetzung beruhet, welche mit der Erfahrung nicht übereinstimmt. Er setzt nämlich voraus, daß, wenn der Begriff einer reinen Thätigkeit des Bewußtseyns gebildet werden solle, derselbe gar nicht anders gebildet werden könne, als so, daß er durchaus keines anderen Begriffes zu seiner Bildung bedürfe, als seiner selbst. Er vergißt, daß es Begriffe giebt, wie z. B. Vater oder Diener, welche gar nicht anders gebildet werden können, als nur mit Zuhülfenahme entgegengesetzter Begriffe, mit denen sie in einer polaren Spannung stehen, von welcher wir nie absehen dürfen, wenn wir nicht in Irrthümer verfallen wollen. Der Vater ist z. B. Vater eines Sohnes, ohne vom Sohne etwas in sich zu haben, dessen Gegentheil er vielmehr ist. Eben so ist der Diener immer der Diener eines Herrn, ohne doch vom Herrn irgend etwas in sich zu haben, dessen Gegentheil er vielmehr ist. Und eben so ist das Selbst in der dritten Wortbedeutung immer nur die dem Selbst in der zweiten Wortbedeutung als Ursache vorauszusetzende Function, welche niemals isolirt ohne ihr Gegen-

theil vorgestellt werden darf, obgleich sie selbst das Gegentheil dieses Gegentheiles ist. Was z. B. wäre wohl ein Vater als solcher, rein für sich und abgesehen vom Sohne? Da er nicht Vater des Sohnes seyn dürfte, so könnte er nur Vater des Vaters seyn. Und da der Vater, dessen Vater er ist, ebenfalls nicht Vater des Sohnes, folglich Vater des Vaters ist, so wäre er nothwendig der Vater vom Vater des Vaters. Und eben so wenig dürfte der Diener noch ein Diener seines Herrn genannt werden, sondern er müßte der Diener vom Diener des Dieners heißen. Sobald wir uns einer solchen Logik hingeben, ist es freilich nichts weiter, als eine löbliche Consequenz, wenn wir im reinen Subject oder Ich nichts weiter finden, als dasjenige, welches vorstellt das Vorstellende des Vorstellenden vom Vorstellenden des Vorstellenden, ohne daß jemals das, was vorgestellt werden soll, zur Erscheinung gelangt. Denn es ist auf diesem Wege eben so unmöglich, daß das Subject jemals zu einem Objecte gelange, als daß der Vater vom Vater des Vaters jemals seinen Sohn, oder der Diener vom Diener des Dieners jemals seinen Herrn finde.

Verlassen wir diese Sophistenscherze, und fragen wir weiter, worin denn außerdem noch Herbart die Schwierigkeiten bei Vollziehung des Begriffs vom reinen Ich, als einer der Setzung seiner eigenen objectiven Bestimmungen vorausgehenden Function, gefunden hat, so bekommen wir zur Antwort: in gar nichts außer diesem. Herbart giebt uns an diesem, wie an so vielen andern Orten seiner Schriften, einen recht einleuchtenden Beweis dafür, wie leicht der Weg einer besonnenen Kritik durch eine zu hoch gereizte Kampflust verloren und verfehlt wird. Zornentbrannte Augen haben oft einen scharfen, aber selten einen sicheren Blick. Herbart's Kritik unterscheidet sich von der Kantischen darin, daß die erstere immer vorzugsweise den Gegner, die letztere immer ganz allein die Sache, um die es sich handelt, im Auge hat. Die persönliche Kritik ist die Polemik. Wie sehr diese irre führen kann, zeigt das vorhandene Beispiel. Indem Herbart eine falsche und ungeschickte Meinung gewisser Gegner

über die Thätigkeit des sich selbst setzenden Ich aus dem Wege räumt, bildet er sich ein, das Factum dieser Thätigkeit selbst damit aus dem Wege geräumt zu haben. Aber der Fels dieser Thatsache ist so hart, daß ein aus Sophistenscherzen geschmiedeter Hammer sich dagegen nur wie zersplitterndes Glas verhält.

Doch hat der Scherz auch noch eine andere ernsthafte Seite, welcher wir nicht vorüber gehen dürfen. Offenbar ist Herbart weder der einzige, noch auch der erste gewesen, welcher sich in den Schlingen jenes Sophisma's verfing. Männern aus der Fichtischen Schule, welche das Ich als Subject-Object ohne weiteren Zusatz bestimmten, lag es überaus nahe, in dasselbe zu verfallen. Und so muß denn die Festsetzung des erfahrungsmäßigen Thatbestandes hier nach zwei Seiten hin reinigend und verbessernd wirken. Wenn sie von der einen Seite lehrt, wie rasch und vorschnell Herbart handelte, indem er von der Anerkennung der reinen Thätigkeit des Ichbewußtseyns zurückwich um eines Sophisma's willen: so lehrt sie von der andern Seite, wie roh und ungenau von Fichte an dieser Stelle der psychologische Thatbestand in's Auge gefaßt worden war, indem bei einem sichrern Auffassen des Thatbestandes solche Abwege, als auf welche Herbart gerieth, hier von vorn herein hätten abgeschnitten und unmöglich gemacht seyn müssen. Darum möge das im Vorigen Festgestellte hier noch einen Schritt weiter verfolgt werden.

Die Quelle aller Zweideutigkeiten und Sophismen liegt hier in der Behauptung, daß das Ich oder das Selbst in der dritten Bedeutung des Worts sein eigenes Selbst in eben dieser Bedeutung vorstelle. Diese Behauptung ist weder zu bejahen, noch auch zu verneinen. Denn wenn sie ohne weiteres bejaht wird, so liegt in ihr, daß das Selbst in dritter Bedeutung vom Selbst in dritter Bedeutung eine Vorstellung gewinne *ohne alles Mittelglied*. Diese Behauptung ist, wie wir uns eben überzeugt haben, eine falsche. Setzen wir hingegen das Mittelglied, und nehmen wir an, daß aus dem

Selbst in dritter Bedeutung als sein Erzeugniß hervorgehe ein Selbst in zweiter Bedeutung, an und in welchem das Selbst in dritter Bedeutung zugleich sich als die vorausgesetzte das Product erzeugende Thätigkeit miterkenne, so ist die Behauptung zu bejahen. Im ersten Falle würde der Herbartische unendliche Cirkel eintreten. Aber der erste Fall findet überhaupt nicht Statt. Im zweiten Falle findet kein Cirkel, und auch nicht einmal der Anfang eines solchen, Statt, weil das vorgestellte Object (= Selbst^2) vom vorstellenden Subject (= Selbst^3) verschieden, nämlich ein Erzeugniß desselben ist, welches, indem es erkannt wird, zugleich auch die Spuren der es erzeugenden Thätigkeit (Selbst^3) an sich selbst mit zu erkennen giebt. Das Erkennen hebt an mit dem Selbst in zweiter Bedeutung. Dieses ist im Vorstellen das Erste, an dessen Erkenntniß die Thätigkeit des Selbst in dritter Bedeutung miterkannt wird. Aber im Erzeugen ist das Selbst in dritter Bedeutung das Erste, weil aus ihm das Selbst in zweiter Bedeutung als sein Erzeugniß geboren wird. Was daher im Erzeugen das Erste ist, das ist im Erkennen oder Vorstellen das Zweite, und umgekehrt.

Das Ich ist folglich weder eine unendliche Reihe, noch auch ein für sich faßbarer Gegenstand, sondern es ist das Selbst in dritter Bedeutung als eine Thätigkeit der Setzung oder Hervorbringung aller Vorstellungen oder innern Objecte, welche zusammen das Selbst in der zweiten Bedeutung ausmachen. Aller innere Gegenstand, welcher nicht ein bereits vom Ich vorgefundener und also ihm fremder oder fremd gewordener Gegenstand ist, ist ein Erzeugniß des Ich als der setzenden oder erzeugenden Function. Die Function wird nur immer dadurch und insofern gesetzt und vorgestellt, daß und inwiefern sie dem Gegenstande oder Zustande, welcher ihre Wirkung ist, vorausgesetzt wird. Sie selbst setzen, ohne die Gegenstände oder Zustände zu setzen, deren Voraussetzung sie ist, geht darum nicht an, weil sie dann selbst zum Gegenstande gemacht, und folglich in ihrer Wesenheit als Thätigkeit oder Function aufgehoben würde.

Die Thätigkeit des Erkennens, Denkens und Wahrneh-

mens ist nur vorstellbar an einem Erkannten, Gedachten und Wahrgenommenen als dessen erzeugende Function, nicht aber an sich selbst. Sie selbst ist nie Gegenstand, sondern immer nur Voraussetzung des von ihr erzeugten Gegenstandes. Das Subject erkennt nicht bloß seine inwendigen Objecte oder Producte, sondern es erkennt auch, daß diese Producte die seinigen sind, d. h. daß ihnen die sie setzende Function, aus welcher sie entspringen, nicht nachfolgt, sondern vorangeht, und zwar immer bloß als eine vorausgesetzte oder formlose Function, niemals als ein gesetztes oder geformtes Object des Erkennens. Inwiefern ich nun erkenne, daß Ich als Subject diese vorausgesetzte oder formlose Function im Gegensatze zu ihren Objecten oder Producten bin, so erkennt das Ich darin allerdings den sich Selbst Erkennenden, aber nicht als ein Subject, welches von vorn herein und ohne alle Umwandlung schon an sich selbst Object oder vorstellbarer Gegenstand wäre, sondern als eine Thätigkeit, welche allein erst dadurch, daß sie in jedem Augenblicke gewisse Theile ihres Wesens in die Vorstellungen, welche sie aus sich erzeugt, umwandelt, selbst in ihnen vorstellbar wird.

Obgleich es aber fest steht, daß das Ich oder reine Subject sich selbst nicht anders erkennen kann, als im Gegensatze zu einem Objecte, so droht doch hier wieder ein Abweg anderer Art uns zu verführen, wenn wir nicht strenge festhalten an der Beobachtung, daß diejenige Art von Objecten, die dem Ich seine Selbstwahrnehmung vermittelt, nur allein in den selbsterzeugten inneren Setzungsacten oder Vorstellungen besteht, welche das Selbst in zweiter Bedeutung ausmachen, mit Ausschluß aller bloß vorgefundener oder von außen gegebener Objecte, welche das Selbst in der ersten Bedeutung des Worts constituiren. Die letzteren tragen zur Selbsterkenntniß des Ich nicht das mindeste bei, ja sie verhalten sich sogar bei großem Uebergewicht als eine das Selbstbewußtseyn verdunkelnde und ihm feindliche Umgebung. Wenn daher das Selbst in zweiter Bedeutug das Vehikel des Selbstbewußtseyns genannt werden darf, so bildet das Selbst in

erſter Bedeutung das bloße Gehäuſe oder die äußere Schale um das Selbſtbewußtſeyn.

Dieſes Gehäuſe zerfällt nun wieder in zwei Beſtandtheile von ſehr verſchiedenem Inhalt. Der eine derſelben iſt Gegenſtand des inneren, der andere iſt Gegenſtand des äußeren Sinnes. Der erſtere darf das Vorſtellungsgehäuſe, der zweite das Gliedergehäuſe genannt werden. Beide haben das mit einander gemein, daß ſie dem Ichbewußtſeyn als vorhandene und von ihm unabhängige Objecte von außen hinzutreten, und alſo gegen das Ich ein relatives Nicht-Ich bilden, während das Selbſt in zweiter Bedeutung nur lauter ſolche Objecte enthält, welche dem Ich ſelbſt als ſeine unmittelbaren Wirkungen angehören. Daher würde es nicht unpaſſend ſeyn, wenn man das Selbſt in zweiter Bedeutung das Ich-Object, das Selbſt in erſter Bedeutung aber das Nicht-Ich-Object nennte, und beide gemeinſam dem Selbſt in dritter Bedeutung als dem Ich-Subject gegenüberſtellte. Dann leuchtet es ſogleich ein, daß beim Nicht-Ich-Object das Vorſtellungsgehäuſe dem Ich-Object dadurch um einen ganzen Grad näher ſteht, als das Gliedergehäuſe, daß das Vorſtellungsgehäuſe eine Menge von Beſtandtheilen in ſich hat, welche mit dem Ich-Object von homogener Natur und zum Theil ſelbſt aus ihm hervorgegangen ſind, was beim Gliedergehäuſe nicht, wenigſtens lange nicht in dem hohen Maße der Fall ſeyn kann. Nun aber iſt es ganz allein das unmittelbare Ich-Object, von welchem das Selbſtbewußtſeyn als von ſeiner ſelbſterzeugten Unterlage getragen wird. Die ganze Peripherie in beiderlei Gehäuſen empfängt zwar vom Selbſtbewußtſeyn aus eine mitgetheilte Beleuchtung, iſt aber in ſich ſelbſt völlig dunkel und bewußtlos.

Weil es hier nun mannichfaltige Weſenſtufen giebt, welche alle mit dem Namen Ich oder Ich Selbſt bezeichnet werden, während doch der Name Ich im ſtrengſten Sinne des Worts (als Ich-Subject) nur auf eine derſelben anwendbar iſt, ſo iſt dadurch in der Natur eine Stufenleiter von Reflexionsgraden gegeben, welche vielleicht zu jenem mißverſtändlichen und ſophi-

stischen Cirkel, den wir oben aus dem Wege zu räumen fanden, die ursprüngliche und gesunde Veranlassung gegeben hat. Verstehe ich z. B. unter dem Objecte nichts weiter, als den Leib oder das Gliedergehäuse, so fällt im Urtheile: Ich nehme mich wahr, das Subject auf die sinnliche Perception oder auf das im Sinnorgan entstehende sinnliche Anschauungsbild, verbunden mit dem Spiele der Erinnerungsbilder, welche zu seiner Verstärkung und Ergänzung hinzufließen. Mache ich nun dieses sinnliche Anschauungsbild, in welches die Erinnerungsbilder einschmelzen, zum Objecte meiner Betrachtung, so gilt hier das Urtheil: Ich nehme wahr das mich (den Leib) wahrnehmende Anschauungsbild. In diesem Urtheile ist das wahrnehmende Subject die entweder mehr gespannte oder erschlaffte, mehr concentrirte oder erweiterte Aufmerksamkeit nebst den in ihr spielenden Trieben des Interesses, der Neugierde, der Verwunderung, des Beifalls, des Mißtrauens, der Besorgniß u. s. w. Endlich auch kann ich diese Aufmerksamkeit nebst den sie in Bewegung setzenden Trieben zum Objecte der Beobachtung machen, woraus dann das Urtheil entspringt: Ich nehme wahr die Wahrnehmungsacte des meinen Leib wahrnehmenden Anschauungsbildes. In diesem Urtheile ist das Subject die nur noch voraussetzbare, aber nicht mehr setzbare Thätigkeit des Ich, aus welcher die Acte des Aufmerkens als ihre Producte sich in der Zeitreihe successiv entwickeln. Diese Thätigkeit ist nicht anders setzbar oder wahrnehmbar, als in ihren Producten, und folglich, abgesehen von diesen Producten, nicht setzbar, sondern nur voraussetzbar. Daher läßt sich das Subject des letzten Urtheils nicht aufs neue in ein Object umwandeln. Wir gelangeu daher auf diesem stufenförmigen Reflexionswege nicht weiter, als bis zu dem Urtheil: Das Ich (Selbst^3) stellt vor das Vorstellende (Selbst^2) des Sich (den Leib) Vorstellenden (Selbst^1).

Vergleichen wir nun diese wirkliche und erfahrungsgemäße Leiter der Reflexionsstufen mit jener unwirklichen und sophistischen, zu welcher eine ungenaue Auffassung der ersteren wahrscheinlich die erste Veranlassung gegeben hat, so finden wir einen

zwiefachen Unterſchied. Erſtlich geht die ſophiſtiſche Reihe in's Unendliche, während die natürliche Reihe durch eine beſtimmte Anzahl von Gliedern beſchloſſen wird. Und zweitens wird in der ſophiſtiſchen Reihe eine völlige Einerleiheit von Subject und Object vorausgeſetzt, während in der natürlichen Reihe jedes Urtheil zwiſchen Subject und Object einen polaren Gegenſatz aufzuweiſen hat.

II.

Folgerungen in Beziehung auf die Wiſſenſchaftslehre.

Verhält ſich dieſes nun ſo, ſo iſt für das Ich als Subject kein Object oder Ens reale als begründende Urſache oder Unterlage zu ſuchen, wie Herbart that, ſondern das Ich iſt naturgemäß als das reine Subject vorauszuſetzen, welches nur dadurch ſetzbar iſt, daß es die Setzungen oder Acte ſeiner Thätigkeit, mit denen es ſich ſelbſt erfüllt, aus ſich erzeugt als aus der Function oder Thätigkeit dieſer Acte. Dieſe Acte ſind ſeine Thathandlungen, in denen es durch eigene Thätigkeit zur Setzung ſeiner ſelbſt, d. h. zur Setzung ſeiner Wirkſamkeit gelangt. Ohne die Thätigkeit dieſes Sich Setzens würde die Thätigkeit weder wirkſam, noch erkennbar, mit andern Worten gar nicht ſie ſelbſt ſeyn. Die Thätigkeit des Sich Setzens in ihren aus der Function hervorgehenden Acten iſt alſo ihr Erſtes und zugleich ihr Alles, wovon nichts hinweggenommen werden kann, welches aber auch durchaus keines weitern Zuſatzes bedarf, um erfahrungsmäßig ſo zu ſeyn, wie es iſt. Die Thätigkeit iſt nur allein dadurch ſetzbar, daß ihre Setzungen geſetzt werden in ihr und mit ihr, und zwar ganz allein durch ſie. Folglich ſetzt ſich die Thätigkeit ſelbſt in ihren Setzungen, welche ſie nicht ſowohl aus ſich heraus, als in ſich ſelbſt hinein oder an ihre eigene Stelle ſetzt. Daher kann die Setzung nur ſeyn von der Natur der ſetzenden Thätigkeit, der Act von der Natur der Function, deren Act er iſt, die Folge von der Natur des Grundes, deſſen Folge ſie iſt. Und da doch auch wieder die vorausgeſetzte Thätigkeit den

Setzungen, welche aus ihr hervorgehen, entgegengesetzt ist, so folgt, daß das, was in den Setzungen erscheint, zwar die setzende Thätigkeit selbst ist, aber nicht in formloser und bloß vorausgesetzter, sondern in geformter, verwandelter und durch eigene Ursachlichkeit umgeänderter Weise.

Dies ist die naturgetreue Zeichnung dessen, was mit Fichte's Ausdruck das sich selbst setzende Ich, mit Herbart's Ausdruck das Ich, welches vorstellt das sich Vorstellende, genannt werden darf. Wenn Herbart diesen Begriff dadurch trübte, daß er ihm die falsche Unterlage eines Ens reale gab, wovon in der Natur nichts anzutreffen ist, so hat Fichte den Fehler der Ungenauigkeit begangen, sich nicht zu verdeutlichen, daß das Ich-Subject mit dem Ich-Object in keinem unter allen den hier möglichen Fällen vollkommen in eins fallen könne. Er hielt sich nämlich immer fest an der lebendigen intellectualen Anschauung des Ich von sich selbst, und versäumte eine genauere psychologische Zergliederung dieses Begriffs, welche er vermuthlich darum für entbehrlich hielt, weil er keinen psychologischen und empirischen, sondern einen speculativen und metaphysischen Gebrauch von ihm zu machen beabsichtigte. Abgesehen aber von dieser Ungenauigkeit und Fahrlässigkeit in der Nominal-Definition, wodurch er seinen Gegnern leicht zu benutzende Blößen gab, ist zuzugestehen, daß der reale Thatbestand der bewußten Thätigkeit in uns von Fichten um viele Grade besser und naturgetreuer aufgefaßt worden ist, als von Herbart. Denn während Herbart uns niemals von der Thätigkeit des Bewußtseyns, sondern immer nur von den Vorstellungsgruppen, welche in derselben erscheinen, etwas zu sagen weiß, versteht Fichte unter dem Subject-Object die Thätigkeit oder Function des Setzens in lebendiger Einheit mit den Setzungen, von denen sie als von ihren Wirkungen erfüllt ist, und in denen ihr eigenes Wesen so gesetzt wird, wie dieses ihr Wille oder ihre von ihr selbst ausgehende Bestimmung ist. Fichte versteht folglich unter dem Subject-Object das Selbst in der dritten Bedeutung, und zwar in derjenigen unzertrennlichen Verbindung mit dem Selbst in zwei-

ter Bedeutung, worin es sich naturgemäß zeigt. Daß diese beiden Begriffe durchaus nicht von einander getrennt werden dürfen, wenn man nicht beide von Grund aus zerstören will, leuchtete Fichten der Wahrheit gemäß ein, und so setzte er denn beide als identisch, worunter in diesem Falle demnach keine Einerleiheit, sondern vielmehr einestheils eine Wesensgleichheit bei Formverschiedenheit, anderentheils eine Unzertrennlichkeit verstanden werden muß. Während nun aber Fichte alles dasjenige mit unter dem reinen Ich befaßte, was schlechterdings nicht von ihm abgetrennt werden kann ohne Zerstörung seines eigenen Begriffs, trennte er auch eben so entschlossen alles irgend Abtrennbare davon ab. So geschah es, daß, während das Selbst in zweiter Bedeutung ihm noch ganz mit innerhalb des reinen Ich fiel, das Selbst in erster Bedeutung ihm schon einen bloßen Umkreis bildete, dessen Vorhandenseyn noch nicht aus dem reinen Ich folgt, sondern zu dessen Setzung es erst einer Beziehung des reinen Ich auf ein Nicht-Ich bedarf.

Die unzertrennliche Einheit von Selbst^3 und Selbst^2 macht den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre aus. Das Ich setzt sich selbst innerhalb seiner selbst, nämlich es setzt aus eigenen Mitteln die Acte innerhalb der setzenden Thätigkeit, an denen diese sich bethätigt und erkannt wird. Die Acte gehören mit zu ihrem Selbst. Das Wesen der Thätigkeit besteht in ihren Erzeugungen oder Acten, so wie andererseits in allen Setzungen die Function des Setzens mitgesetzt ist. Es ist daher auch ein Mißverständniß, wenn man die Wissenschaftslehre so aufgefaßt hat, daß man Fichten die Meinung unterschob, als komme das Ich erst dadurch zum Bewußtseyn, daß es sich ein Nicht-Ich entgegen setzt. Diejenigen, welche so urtheilten, übersehen den großen Unterschied zwischen einem Object und einem Nicht-Ich, welcher nicht besser sich verdeutlichen läßt, als durch eine Vergleichung von Selbst^1 mit Selbst^2. Denn Selbst^2 stellt uns das reine und vollkommene Ich-Object dar ohne den geringsten Anflug von Nicht-Ich, während das in Selbst^1 enthaltene Nicht-Ich allerdings ebenfalls Object ist, aber dieses nicht darum,

weil es Nicht-Ich ist oder außerhalb des Ich fällt, sondern darum, weil es, trotzdem daß es Nicht-Ich enthält, dennoch vom Ich erkennbar ist, d. h. mit dem Ich-Object oder Selbst[2] in eine lebendige Beziehung oder Berührung gesetzt werden kann. Es giebt nichts Roheres, als die Art, wie von mancher Seite mit den Begriffen der Wissenschaftslehre umgegangen wurde. Es hatte den Anschein, als ob einige der Nachfolger nicht wußten, wie eilig sie den Brunnen, aus welchem sie ihre Weisheit getrunken hatten, verschütten und unkenntlich machen sollten.

Was Fichten demnach noch zu einer vollständigen Zeichnung des Thatbestandes der sich selbst setzenden Thätigkeit mangelte, war nur allein dies, daß er noch nicht daran dachte, vom Ich-Subject oder Selbst[3] als der setzenden Thätigkeit die einzelnen Acte oder Erzeugnisse abzusondern, welche sie unaufhörlich in sich selbst als ihre eigenen Setzungen hervorbringt. Diese unmittelbaren Erzeugnisse oder Acte verstand er immer zugleich mit unter dem Namen des reinen Ich oder der reinen Thätigkeit. Er hatte folglich hier den richtigen und naturgemäßen Thatbestand in der Anschauung, aber unterließ es, jene feine psychologische Distinction anzubringen, welche ihn gleichwohl, hätte er sie angebracht, bedeutend gefördert haben würde. Herbarten ist es zuzugestehen, daß er in Beziehung auf diese Feinheit des Distinguirens um einen ganzen Grad tiefer gedrungen ist, als Fichte, ohne daß er jedoch an dieser Stelle von seinem Scharfsinn den gehörigen Nutzen gezogen hat. Denn er wurde von seinem glücklichen Erfolge so schwindlicht, daß er das Verweilen auf der erreichten letzten Höhe (dem Selbst[3]) nur einen Augenblick ertrug, und, anstatt die Erfahrungsthatsache widerspruchlos, wie sie ist, zu fixiren, sich auf übereilte Weise in Widersprüche verwickelte, welche ihn weit hinter den Standpunct der Wissenschaftslehre, den er zu überflügeln getrachtet hatte, in die Leibnitzische Monade zurückwarfen. Denn da er sich in den Wahn verstrickt hatte, daß dem reinen Subject die Existenz mangele, so konnte er fortan das Subject nur für das Accidens an einem ihm zum Grunde liegenden Object oder Ens reale

ansehen, und so mit ganzer Entschlossenheit einen Schritt von hundert Jahren in der Geschichte der Philosophie rückwärts gehen.

So folgerichtig das Herbartische Verfahren auch ist in Voraussetzung jenes schwindlichten Wahnes, so gewaltsam ist es der Natur der Sache gegenüber. Er geht sogleich aus von der unmöglichen Aufgabe, dasjenige zu setzen, was nie gesetzt, immer nur vorausgesetzt werden kann; dasjenige als Object zu setzen, was niemals Object, sondern immer nur Subject ist. So steht er in einem beständigen Trotze gegen die Natur, welche sein dictatorisches Soll nicht anerkennt, seiner Forderung die Leistung verweigert. Anstatt die Wissenschaftslehre auf den Gipfel der Vollendung zu treiben durch Ergänzung und Schärfung der in ihr undeutlich gelassenen Begriffe, überschießt er das Ziel, indem er den Begriff des Subject-Objects so faßt, wie ihn weder die Wissenschaftslehre gemeint hat, noch auch die Erfahrung selbst an die Hand giebt, und legt dann die Widersprüche, die er findet, die aber nicht aus der Natur der Sache, sondern aus der Ungenauigkeit seines Begriff-Schema's fließen, der Natur selbst zur Last.

Ganz anders Fichte. Dieser hielt sich überhaupt mehr an der unmittelbaren inneren Anschauung, als an Nominal-Definitionen fest. So war es denn der anschauliche Begriff der lebendigen Thätigkeit im Gegensatze gegen das ruhige und todte Seyn, welchen er im Ich fand. Seine lebendige Thätigkeit zeigt sich als das Setzende der Acte und zugleich auch als der gesetzte Act, ferner als dasjenige, ohne dessen Setzung überhaupt keine andere Setzung, sey dieselbe von welcher Art sie wolle, zu Stande kommt, also als die Thätigkeit, durch welche allein gesetzt werden kann Alles, was gesetzt werden soll. Daraus folgt, daß Alles, was außerhalb dieser Thätigkeit liegt, und was mit einem Worte als Nicht-Ich bezeichnet werden mag, nur insofern gesetzt ist, als seine Setzung sich in die Setzung des Ich mit eindrängt als ein in sie lebendig eingreifender, und im weiteren Sinne selbst zu ihr gehöriger Theil. Ich kann nämlich

in meinem Erkennen auf keine Weise völlig aus mir heraus gehen. Denn alles, was ich erkenne, besteht in Anschauungen, Empfindungen und Begriffen, und folglich immer in Theilen meiner selbst oder meines Ich in seiner weiteren Wortbedeutung. Nur in diesen Theilen meiner selbst im weiteren Sinne (als Selbst[1]) ist ein Nicht-Ich setzbar, welches folglich ohne diese Theile, oder in der ganzen Strenge des Worts genommen, ein nicht setzbarer Begriff ist.

Daher treten nun bei Fichte das Ich und das Nicht-Ich einander entgegen im zweiten Grundsatze der Wissenschaftslehre als das schlechthin Setzbare oder von sich selbst Setzbare, und das nicht schlechthin, sondern nur vom Ich und im Ich als seinem Gegentheil Setzbare. Und indem von dort an der Blick sich sogleich auf die mögliche Entstehung der äußerlichen Erscheinungswelt aus diesem ursprünglichen Gegensatze richtet, so wird er von der genaueren Zergliederung des früheren und noch ursprünglicheren Gegensatzes zwischen Selbst[3] und Selbst[2], welcher innerhalb des ersten Grundsatzes Statt findet, in demselben Maße abgelenkt, als er der metaphysischen Aufgabe einer Erklärung der äußerlich sinnlichen Anschauung in den Verhältnissen von Raum und Zeit, von Kräften und Massen zugelenkt wird. Raum und Zeit nämlich stellen sich hier sogleich in Aussicht. Denn sobald nur im dritten Grundsatze der Versuch wirklich angestellt wird, die relative Setzung des Nicht-Ich durch das Ich zu vollziehen, so zeigt sich sogleich, daß ein solcher Versuch nur dadurch gelingt, daß das Nicht-Ich an der Setzung des Ich Theil bekommt, daß also im Ich nur zum Theil Ich, zum Theil aber Nicht-Ich gesetzt wird, wie die Anschauung des Raums dieses uns lebendig veranschaulicht; wovon dann zugleich die unvermeidliche Folge ist, daß ein solches mit dem Nicht-Ich behaftetes Ich eine nicht mehr schlechthin setzbare, sondern eine mit steter Nichtsetzung oder stetem Verschwinden behaftete Setzung ist als eine Gegenwart (Selbst[2]), welche beständig in die Vergangenheit oder das Nichtmehrseyn verschwindet, während aus der Zukunft als der reinen Thätigkeit der setzenden Function

(Selbst^3) immer frische Gegenwarten oder Setzungen (Selbst^2) an ihre Stelle treten.

Je tiefer sich nun der Blick in dieses Getriebe von aprioriſchen Anſchauungen, verbunden mit Sinnempfindungen und Kategoricen, verſenkt, deſto mehr geht das Ich, wenn auch unvermerkt, in den Begriff einer univerſellen Subſtanz über, als einer Spinoziſtiſchen Causa sui, gegenüber dem Nicht-Ich als einem Unfaßbaren, welches nur dadurch vor ſeinem Verſchwinden gerettet werden kann, daß es an die Feſtigkeit und Dauer der allein ſetzbaren und zugleich nicht nicht zu ſetzenden Subſtanz (ὄντως ὄν) angekettet wird. Da nun aber eine Spinoziſtiſche Subſtanz, ein abſolutes Seyn, ein nicht nicht ſetzbares Weſen offenbar ein Object iſt — wenn auch nicht ein einzelnes, doch ein abſolutes und allgemeines — ſo geräth auch auf dieſem Wege das lebendige Ichſubject in Gefahr, unvermerkt in einem untergelegten Objecte oder nothwendigen Seyn unterzugehen. Es wäre zu viel behauptet, daß es bei Fichte darin untergegangen ſey. Denn davor ſchützte Fichten fortwährend die Lebendigkeit ſeiner inneren Anſchauung des richtigen Punctes, auf den es hier ankommt. Aber andererſeits würde es doch auch ein vergebliches Bemühen ſeyn, aus ſeinen Schriften alle die Stellen in den richtigen Sinn umdeuten zu wollen, welche auch eben ſo gut nach der falſchen, nämlich nach der Spinoziſchen (oder, was in dieſem Falle für daſſelbe gelten darf, nach der Schelling'ſchen) Weiſe verſtanden werden können.

Hätte Fichte genauer zwiſchen dem reinen Ich-Subject (Selbst^3) und dem reinen Ich-Object (Selbst^2) unterſchieden, ſo hätte ihm eine ſolche Zweideutigkeit nicht begegnen können. Es hätte ihm nämlich dann immer im klaren Bewußtſeyn bleiben müſſen, daß zwar in der Erkenntniß das Erſte immer das reine Object (Selbst^2) iſt, an welchem und in welchem erſt das reine Subject (Selbst^3) ſich erkennt, daß hingegen in der Exiſtenz der geſetzte Act (Selbst^2) immer erſt das Zweite iſt, welches aus der ihn verurſachenden Thätigkeit als dem reinen Subject (Selbst^3) hervorgeht, und daher zwar nicht nicht geſetzt,

wohl aber anders gesetzt seyn könnte, als es gesetzt ist. Es hätte ihm hiermit im klaren Bewußtseyn bleiben müssen, daß es ein objectives Seyn (Selbst²), welches gar nicht auch anders gesetzt seyn könnte, als es gesetzt ist, überhaupt nicht giebt, daß folglich der Spinozistische Substanzbegriff in der Metaphysik überhaupt nicht anwendbar ist, auch nicht als bloßer Hülfsbegriff für höhere Begriffe. Denn sollte das letztere erlaubt seyn, so müßte im Ich das reine Object (Selbst²) früher seyn, als das reine Subject (Selbst³), oder der Act früher, als die ihn setzende Function, welches unmöglich ist. Hätte Fichte dieses Verhältniß stets mit völliger Klarheit gegenwärtig gehabt, so würde er das Seyn dem Thätigseyn niemals als Spinozistische Grundlage vorausgesetzt, sondern nur immer als einen Akt innerhalb der Function oder Thätigkeit gesetzt haben, der Thätigkeit, welche immer zugleich mit den aus ihr hervorgehenden Acten gesetzt ist, weil dieselbe niemals anders, als in ihren Acten gesetzt werden kann.

Aber auch in Beziehung auf den Gegensatz des Nicht-Ich gegen das Ich würde Fichte Bestimmungen gefunden haben, welche die Methode der Wissenschaftslehre genauer gemacht hätten, ohne ihren Gang an irgend einem Puncte zu hemmen. Er würde gefunden haben, daß der Gegensatz des Nicht-Ich als des für sich selbst nicht Setzbaren gegen das Ich als das für sich selbst Setzbare nicht ein Gegensatz gegen das Ich-Subject (Selbst³), sondern allein gegen das Ich-Object (Selbst²) sey. Denn entgegensetzen kann ich nur gegen ein wirklich Gesetztes, nicht aber gegen ein solches, welches selbst für sich keiner Setzung fähig ist. Nun aber ist das einzig und allein Setzbare im Ich das Ich-Object (Selbst²), wogegen das reine Ich-Subject (Selbst³) zwar dem Objecte voraus- und im Objecte mitgesetzt, dagegen niemals für sich und als solches setzbar ist. Daher ist dasjenige, welches eine Entgegensetzung des Nicht-Ich leidet, immer nur das Ich-Object, welches in allen Fällen die Eigenschaft bewahrt, vollkommen setzbar zu seyn, mag nun die setzende Thätigkeit zugleich mit zum Vorschein kommen, wie im

reinen Ich=Object (Selbſt^2), oder mag dieſelbe aus der Erſcheinung verſchwinden, wie dieſes im Selbſt in der erſten Bedeutung (Selbſt^1), ſowohl im Vorſtellungsgehäuſe als im Gliedergehäuſe, der Fall iſt.

Da nun das von der ſetzenden Thätigkeit entblößte Object (Selbſt^1) das Object iſt, welches nicht vom Ich=Subject (Selbſt^3) aus ſich ſelbſt unmittelbar hervorgebracht, ſondern von außen vorgefunden wird, oder da es dasjenige Object iſt, welches am Nicht=Ich einen gewiſſen Antheil hat, welcher es in einen Gegenſatz zum reinen Ich=Object (Selbſt^2) bringt, ſo folgt, daß das Außer=Verbindung=Treten mit der ſetzenden Thätigkeit (dem Selbſt^3) und das In=Verbindung=Treten mit dem Nicht=Ich Begriffe von gleicher Geltung ſind, deren Eintritt die Umwandlung eines reinen Ich=Objects (Selbſt^2) in ein vermiſchtes Ich=Object (Selbſt^1), welches nun auch ein Nicht=Ich=Object heißen kann, zur Folge hat. Es folgt daraus, daß die relative Setzung des für ſich unſetzbaren Nicht=Ich daſſelbe bedeutet, was auch eine Umwandlung von Selbſt^2 in Selbſt^1 oder eine Losreißung des urſprünglich nur im reinen Ich=Subject (Selbſt^3) geſetzten reinen Ich=Objects (Selbſt^2) von jenem genannt werden kann.

Man kann das angegebene Verhältniß und damit den ganzen Inhalt der Wiſſenſchaftslehre füglich in eine Formel faſſen von folgender einfacher Geſtalt: Selbſt^1 = Selbſt^2 + Nicht=Ich = Selbſt^2 — Selbſt^3.

Der Inhalt dieſer Formel iſt, daß die Hinzuſetzung des Nicht=Ich zum Ich darin beſteht, daß das reine Ich=Subject (Selbſt^3) aus dem reinen Ich=Object (Selbſt^2), welches urſprünglich von jenem ganz beherrſcht und durchwaltet iſt, zurückgezogen wird. Denn genau in dem Grade, als das Selbſt^2 vom Selbſt^3 verlaſſen und entleert wird, wird es in ein Selbſt^1 oder ein mit Nicht=Ich vermiſchtes Ich umgewandelt. Und genau die Größe, welche an Selbſt^3 oder inwendiger Function verloren geht, wird als Nicht=Ich oder auswendige Function gewonnen. Jeder Kenner der Wiſſenſchaftslehre in ihrer ur=

ſprünglichen Geſtalt wird finden, daß keiner ihrer weſentlichen Zuſammenhänge und Verhältniſſe durch dieſe erfahrungsgemäße und pſychologiſche Zeichnung der ihre Grundbegriffe tragenden inneren Selbſtanſchauung geſtört oder verletzt wird, daß vielmehr der dargeſtellte in der Zergliederung der inneren naturgetreuen Beobachtung nothwendig zu machende weitere Schritt nur dazu dient, den urſprünglichen Lichtgedanken Fichte's immer unwiderſprechlicher zu bewahrheiten, und in immer deutlicheren, immer faßlicheren, immer an fruchtbarer Anwendbarkeit nicht minder, als an bequemer Mittheilbarkeit gewinnenden Umriſſen zu zeichnen.

Wie ſehr ſich durch die im Obigen eingeführte Unterſcheidung der beiden im erſten Grundſatze der Wiſſenſchaftslehre nicht genau genug geſonderten Principien (des Selbſt[2] und Selbſt[3]) die Deutlichkeit innerhalb der Wiſſenſchaftslehre ſteigert, iſt auch ganz beſonders dadurch einleuchtend, daß, ſobald dieſelbe gemacht wird, die ſo verderbliche und ſo häufig vorkommende Verwechſelung des Objects mit dem Nicht-Ich auf der Stelle unmöglich gemacht wird. Kann dieſe Verwechſelung aber nicht mehr vorkommen, ſo iſt auch die falſche Meinung, welche Viele aus der Wiſſenſchaftslehre als ein vermeintliches Reſultat derſelben ſchöpften, theils um daſſelbe zu beſtreiten, theils um es zu adoptiren, die Meinung nämlich, als bedürfe das Ich erſt eines Nicht-Ich, um zum Selbſtbewußtſeyn zu gelangen, gründlich aus dem Wege geräumt. Denn da das Nicht-Ich genau in dem Grade in's Ich (verſtehe in's Ich-Object oder Selbſt[2]) eindringt, in welchem die reine Function des Ich-Subjects (Selbſt[3]) aus demſelben zurückweicht und umgekehrt, ſo ſteht die Setzung des Selbſtbewußtſeyns im Ich (des Selbſt[3] im Selbſt[2]) mit der Setzung des Nicht-Ich im vollkommenen Antagonismus. So weit das Selbſtbewußtſeyn geſetzt iſt, iſt das Nicht-Ich aufgehoben, und ſo weit das Nicht-Ich geſetzt iſt, iſt das Selbſtbewußtſeyn aufgehoben. Es iſt aber unmöglich, daß zur Setzung des Selbſtbewußtſeyns dasjenige Princip erforderlich ſeyn ſollte, deſſen Setzung in dem Maße, als ſie erfolgt, das Selbſtbewußtſeyn aufhebt.

Ueber Idealismus, Realismus und Idealrealismus.

Von Dr. Ueberweg.

Darf momentane Unfähigkeit zur vollendeten Production des Beſſeren uns abhalten, klar erkannte Mängel an dem bisher geltenden Guten, welches aber doch nur die geringere Vernünftigkeit hat, offen darzulegen? — So fragte ich vor Kurzem einen theologiſchen Freund, der, als ich in einem wiſſenſchaftlichen Vortrage Hegel's und Herbart's Erkenntnißlehre zugleich der Kritik unterworfen hatte, vor der Begünſtigung niederer Richtungen warnte, und bei einer andern Gelegenheit, da ich auf mythoeidiſche Elemente im Kantianismus und Hegelianismus hinwies, die Frage ſtellte, ob denn nun von Herbart'ſchen Realen oder Schopenhauerſchem Willen das philoſophiſche Heil uns kommen ſolle. In ſeiner Antwort auf meine Frage erklärte er jedoch, daß auch ihm die Kritik eine abſolute Berechtigung habe. Wir einten uns in dem Wunſche, daß der Genius erſcheinen möge, der die vorherrſchend kritiſche Periode, in der wir ſtehen, auf Grund der kritiſch gewonnenen Einſicht in eine neue ſchöpferiſche hinüberleite. Ihm wollen wir nicht zürnen, ihm wollen wir Dank wiſſen, wenn er unſer aller Leiſtungen (um mit Hegel zu reden) zu aufgehobenen Momenten herabſetzt.

Nein! Möge er nicht erſcheinen, warf hier ein anderer Mitunterredner ein. Er würde uns wieder in einen Dogmatismus hineinführen, von dem uns befreit zu haben, Kant's höchſtes und bleibendes Verdienſt iſt. Es gilt heute vor Allem, das bloß ſubjectiv Gültige und äſthetiſch Berechtigte ſtreng abzuſcheiden von dem, was wiſſenſchaftliche Wahrheit hat. Es gilt, die Elemente des Realismus im mittelalterlichen Sinne, die unſerm heutigen Philoſophiren noch ankleben, mit Klarheit und Entſchiedenheit aus der Wiſſenſchaft zu verbannen, die nur Nominalismus ſeyn darf, um ſie in jenes andere Gebiet zu verweiſen, wo ihre Gültigkeit unanfechtbar iſt.

Nicht an jenem Abende zwar, aber ſonſt in häufigem Zuſammenſeyn bewegte ſich die zwiſchen mir und dem Letzteren

geführte Discussion um die hier berührten Probleme, insbesondere um die Frage, ob nicht die ästhetische Berechtigung sinnlich klarer, aber transscendent gesetzter Formen die wissenschaftliche Berechtigung eines speculativen Idealismus voraussetze und zugleich mit dieser stehe oder falle. Jedoch eine fruchtbare Erörterung setzt Trennung der verschiedenen Gesichtspuncte voraus, und wenn mündliches Gespräch, sey es mit dem Begünstiger des Idealismus oder mit dem Vertreter der wissenschaftlichen Alleinberechtigung des Nominalismus oder Realismus im modernen Sinne, den Vorzug lebendiger Anregung hat, so erlaubt dagegen die schriftliche Abhandlung eine strengere Ordnung, eine überlegtere Genauigkeit, als das von den zufälligen Einflüssen des Augenblicks vielfach mitbestimmte, gesprochene Wort. Und wohl bedarf es hier strenger Sonderung.

Denn „Idealismus" und „Realismus" sind vieldeutige Termini. Idealismus ist Plato's Dialektik, ist Schelling's Lehre von dem Weltorganismus, ist Hegel's metaphysische Logik; Idealismus ist auch Plato's Ethik und Politik, ist das christliche Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, ist Kant's kategorischer Imperativ; Idealismus aber ist auch Berkeley's Subjectivismus, Kant's Kriticismus, Fichte's Ichtheorie. Der Name ist der gleiche, und ebenso der Terminus Realismus für die entgegenstehenden Lehren; und doch, welch' eine Kluft trennt das erkenntnißtheoretische Problem der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der sinnlichen Empfindungen, der Vorstellungen und Gedanken mit einer äußern Wirklichkeit schon von der metaphysischen Frage nach dem Verhältniß der objectiven Idee zur Individualität, und noch mehr von der ethischen Frage nach der Berechtigung oder Nichtberechtigung des sinnlichen und individuellen Interesses. Recht wohl verträgt sich ohne Inconsequenz in der atomistischen Philosophie der erkenntnißtheoretische Idealismus oder Subjectivismus, der jene Uebereinstimmung negirt, mit individualistischem Nominalismus und sensualistischem Hedonismus; nicht minder bei F. H. Jacobi der ethische, bei Plato, Aristoteles und Hegel der metaphysische und ethische Idea-

lismus mit erkenntnißtheoretischem Realismus; und daß ebenso-wenig der ethische Idealismus an den metaphysischen Idealismus (den Realismus im scholastischen Sinne) gebunden sey, dafür zeugt die idealistische Ethik der Nominalisten Descartes, Leibnitz und F. H. Jacobi. Spinoza war Realist in der Erkenntnißlehre, denn seine Substanz besteht aus den Attributen, die ihr in Wirklichkeit zukommen und nicht erst (nach der Art der Kantischen Lehre) von unserm Verstande hineingetragen werden; seine Ethik erhebt sich zu idealistischer Höhe auf dem Grunde des entschiedensten praktischen Realismus. Die Gegensätze: Erkennen und Seyn, Allgemeines und Individuelles, Werthvolleres und Niederes, sind aber von wesentlich verschiedener Art. Die gemeinsame Subsumtion gewisser Richtungen, die verschiedenen Disciplinen der Philosophie angehören, unter den gleichen Terminus knüpft sich mehr an zufällige historische Verhältnisse als an eine innere Verwandtschaft der homonymen Tendenzen, die in der That nur eine geringe ist. Schon bei Plato vereinigt der Terminus Idee in sich die metaphysische Bedeutung: objectiv-reales Correlat des subjectiven allgemeinen Begriffs (wonach Plato sogar Ideen des Tisches und Bettes annimmt, und falls er diesen Gesichtspunct ausschließlich festhielte, in der Idee des Seyns als der allgemeinsten die schlechthin höchste erkennen müßte), mit der ethisch-ästhetischen: reales Correlat des Musterbegriffs oder des idealisirten subjectiven Begriffs (wonach Plato vornehmlich Ideen des Edlen und Großen, des Schönen und Erhabenen, des Werthvollen und Trefflichen anerkennt, und in der Idee des Guten die schlechthin höchste findet). Die Bedeutung aber, in welcher Idealismus eine Richtung der Erkenntnißtheorie bezeichnet, knüpft sich an die Umdeutung des Wortes Idee zu einem psychologischen Terminus, welche schon bei den Stoikern sich nachweisen läßt, in der neueren Philosophie aber vor Kant und in anderer Weise wiederum seit Kant bei den sich enger an ihn anschließenden Denkern die herrschende ward: die Idee, die sich mit anderen Ideen psychologisch associirt, ist die subjective Vorstellung; die Idee im Kantischen Sinne aber ist

der immer noch rein subjective Gedanke der menschlichen Vernunft, die zur Unbedingtheit gesteigerte Verstandeskategorie.

Diese historischen Erinnerungen mögen die Trennung der nachfolgenden erkenntnißtheoretischen Erörterungen von den metaphysischen und ethischen rechtfertigen.

Sind unsere menschlichen Gedanken, Vorstellungen, Begriffe, Ideen nur von subjectiver Geltung? Sind sie vielleicht, obschon für uns denknothwendige Gebilde, doch eben nur allgemein menschliche Vorurtheile, aus denen der Mensch als Mensch so wenig heraustreten kann, wie das Gesicht als solches aus gewissen optischen Täuschungen, oder wie eine geistig auf sich beschränkte Nation aus ihren nationalen Vorurtheilen? Oder dürfen wir vielmehr darauf vertrauen, daß die objective Realität unserer subjectiven Denknothwendigkeit entspreche? daß also die Dinge selbst, wie sie unabhängig von unserm subjectiven Denken existiren, oder die Dinge an sich in Wirklichkeit so seyen, wie wir sie denken müssen? Dies ist bekanntlich die Streitfrage zwischen dem Idealismus und Realismus als erkenntnißtheoretischen Richtungen. Es ist jenes Problem, das, von Kant an die Spitze der Philosophie gestellt, von Hegel durch das Axiom der Identität von Denken und Seyn mehr beseitigt als gelöst, und auch von Herbart mehr umgangen als durchdrungen, heute auf's Neue in den Vordergrund der wissenschaftlichen Philosophie zu treten beansprucht. Oder wäre die Frage eine müßige? Wäre der Zweifel, ob die Dinge so seyen, wie wir sie denken müssen, nur ein leerer, keiner ernsthaften Beobachtung würdiger Einfall? Wäre er gar im Grunde ein undenkbarer Gedanke, da ja die zugestandene Denknothwendigkeit, das Denken müssen einer bestimmten Existenzweise, durch sich selbst die Annahme, daß sich die Sache dennoch anders verhalten könne, auszuschließen scheint, so daß, wer sie machen wollte, sich selbst widerspräche? Dieser Einwand ist von Ulrici (Syst. d. Log. S. 49 f.) erhoben worden, der, wie die nachhegel'sche Logik überhaupt, das erkenntnißtheoretische Problem wiederum sorgsamer beachtet, insbesondere aber das Princip der Denknothwendigkeit

vielseitig erörtert und dasselbe als das Agens alles Philosophirens betrachtet, zugleich aber, um den reinen, exclusiven Idealismus von diesem seinem eigenen Princip aus zu widerlegen, nachzuweisen sucht, daß eben diese Denknothwendigkeit den realistischen Factor des menschlichen Wissens, nämlich die Einwirkung eines reellen Seyns auf uns, mitenthalte. So schätzbar aber die Wiederaufnahme dieser Untersuchung ist, so scheint doch in dem so eben berührten Einwande mehr eine Abweisung, als eine Lösung jenes schwierigen Problems zu liegen, welches Denker, wie Kant, zeitlebens beschäftigt hat. Daß die Untersuchung darum überflüssig sey, weil kein Unbefangener die Uebereinstimmung des wirklichen Seyns mit der Weise, wie wir es denken müssen, bezweifeln werde: dies gilt nur für das Denken des gemeinen Lebens und der positiven Wissenschaften, aber nicht für die Philosophie, deren Wesen ja gerade darin liegt, über jene Unbefangenheit hinauszugehen und Rechenschaft über die Berechtigung oder Nichtberechtigung der naiven Voraussetzungen zu geben. Der Philosoph darf nicht mit jenem Mathematiker sagen, der jedes Eingehen auf die metaphysischen Schwierigkeiten der Differentialrechnung abwies: „Allez en avant et la foi vous viendra.“ Und sicherlich darf die moderne, darf zumal die nachkantische Philosophie nicht mehr jenen Zweifel nur beseitigen wollen. Der vermeintliche Widerspruch aber zwischen dem Denkenmüssen und der Annahme, daß es doch vielleicht anders sey, existirt nicht. Denn wer sich überhaupt auf solche Fragen über den Erkenntnißwerth der logischen Functionen einläßt, muß eben auch zwischen diesem kritischen und dem dieser Kritik unterworfenen Denken, welches letztere um der Kürze willen das objective (d. h. auf objective Erkenntniß gerichtete) genannt werden mag, unterscheiden; geht nun aber die Denknothwendigkeit und das daran geknüpfte Nichtandersdenkenkönnen auf das objective Denken, so liegt darin kein Widerspruch, daß dennoch das höhere, kritische Denken, indem es jene Nothwendigkeit auf eine Erscheinungswelt bezieht, den Kantischen Zweifel über das Ansichseyn hege. Daß mit einer Nothwendigkeit, die nicht nur in der sinn-

lichen Anschauung als solcher, sondern auch in einer gewissen, zunächst an die sinnliche Anschauung sich anschließenden Denksphäre obwaltet, ein Andersdenkenkönnen, ja sogar ein Andersdenkenmüssen im wissenschaftlichen Denken zusammenbestehen kann, zeigen bekannte psychologische Thatsachen; es gehört hierher z. B. die Nothwendigkeit, den Mond beim Aufgange in Folge eines unwillkürlichen Denkens für größer zu halten und in Folge hiervon scheinbar größer zu sehen, als im Meridian. Warum sollte nicht die Nothwendigkeit, die im objectiven Denken überhaupt liegt, sich ebenso zu der Möglichkeit, vielleicht sogar Nothwendigkeit verhalten können, in einem kritischen Denken die Nichtübereinstimmung der nothwendigen Gedanken mit den Dingen an sich anzunehmen?

Man pflegt den Skepticismus und Kriticismus aus sich selbst zu widerlegen, da derselbe ja doch irgend eine feste Behauptung, nämlich die Gewißheit der Ungewißheit, oder auch die Ungewißheit der Ungewißheit ꝛc. aufstellen und eben hierdurch das Princip der Denknothwendigkeit wider Willen anerkennen müsse. Wie viel hieraus in der That gegen ihn folge, wird sich später ergeben; zunächst aber bemerken wir, daß einer ähnlichen Dialektik auch das Princip der Denknothwendigkeit unterliegt, sofern es die Uebereinstimmung der nothwendigen Gedanken mit dem Seyn postulirt. Denn die Denknothwendigkeit, wie zunächst die Einzelnen sich derselben bewußt sind, ist für Verschiedene eine ganz verschiedene. Der dogmatische Philosoph unterliegt der subjectiven Denknothwendigkeit, die Uebereinstimmung des richtig Gedachten mit dem Seyn-an-sich anzunehmen; der Anhänger des Skepticismus und Kriticismus aber der entgegengesetzten; also fände, falls das objective Denken bei beiden das gleiche ist, die nämliche Uebereinstimmung statt und auch nicht statt, was sich widerspricht. Ist aber nicht die psychologische Denknothwendigkeit zu verstehen, sondern die logische, oder genauer: die Denkrichtigkeit, die auf logischen Normen beruht: so sind ja auch diese Normen von Verschiedenen auf die verschiedenste und widersprechendste Weise aufgestellt,

von dem strengen Skepticismus aber überhaupt negirt worden; wer soll entscheiden, ob es allgemeingültige Normen gebe, und welche sie seyen? Wir gelangen, scheint es, auf diesem Wege ebensowenig zum Ziel.

Und doch muß gerade hier der Ausweg aus dem Labyrinth sich eröffnen. Der erste Schritt zur Klarheit und Gewißheit in diesen Dingen liegt in der Einsicht, daß die Denknothwendigkeit niemals für sich allein, sondern immer nur sofern sie in den logischen Gesetzen sich offenbart, maßgebend seyn darf, gleich wie in einem wohlorganisirten Staate der Wille des Herrschers oder der herrschenden Klasse nur mittelst der Gesetze die richterlichen Entscheidungen bedingt. Andernfalls ist die Berufung auf Denknothwendigkeit eine der ergiebigsten Quellen des Irrthums. Den Cartesianern z. B. war es ein denknothwendiges Axiom, daß der ruhende Körper weder sich selbst, noch andere Körper bewegen könne, und sie wiesen aus diesem Grunde jede eingehendere Prüfung dieses Axioms ab, wodurch sie auf Grund der Erfahrung nach logischen Gesetzen die Unwahrheit desselben und die Richtigkeit der entgegengesetzten, Newton'schen Behauptung erkannt haben würden. Nicht anders ist es mit dem vermeintlichen Axiom, daß jedes Ganze größer sey, als irgend welcher seiner Theile ($a+b>b$), welches nur gilt, sofern die Theile sämmtlich positive Größen sind. Die Geschichte der Wissenschaften ist nur allzu reich an Belegen für die Wahrheit des (von Lotze, Mikrok. S. 170, vertretenen) Satzes: „daß mit fast unwiderstehlicher Ueberredungskraft sich im Laufe unserer inneren Entwickelung gar viele Ueberzeugungen einstellen, die trotz der siegreichen Klarheit, mit welcher sie das unbefangene Gemüth überwältigen, doch dem schärferen Nachdenken sich als Fehlschlüsse darstellen." Unter der vermeintlichen Denknothwendigkeit, die dann aber nur ein psychologischer, nicht ein logischer Zwang war, haben sich stets, so oft im Entwickelungsgange der Wissenschaft eine neue große Einsicht durch geniale Geister errungen war, eben jene alten Vorurtheile geborgen, auf deren Sturz die neue Entdeckung zielte. Die Denknothwendigkeit, in

thesi das Princip des wissenschaftlichen Fortschritts, ward so in praxi das schlecht conservative und reactionäre Princip.

Jedoch die Beziehung auf die einzelnen Gesetze reicht für sich allein noch nicht aus. Die logischen Gesetze als Normen des Erkennens gehen nicht nur auf das Denken im engeren Sinne, sondern auf die gesammte theoretische Thätigkeit oder das Denken überhaupt. Also zunächst auf die Wahrnehmung als das unmittelbare Erkennen. Wer nun behaupten wollte, daß alle Denknothwendigkeit oder Denkrichtigkeit die volle Uebereinstimmung mit dem entsprechenden Elemente des realen Seyns in sich schließe, müßte solche Uebereinstimmung auch der Wahrnehmung zuerkennen, sofern diese in normaler Weise gebildet worden sey. Es ist aber bekanntlich eine von aller Philosophie unumstößliche, naturwissenschaftliche Thatsache, daß hinsichtlich der Farben, Töne ꝛc. solche volle Uebereinstimmung nicht besteht. Folglich ist jene Behauptung wenigstens als eine allgemeingültige nicht haltbar.

Aber vielleicht ist sie streng gültig, wenn sie nicht auf die Wahrnehmung mitbezogen, sondern auf das Denken im engeren Sinne beschränkt wird? — Jedoch, wo ist die Grenze zwischen diesem Denken und der Wahrnehmung? Giebt es nicht Mittelformen, wie namentlich die Einzelvorstellung, zwischen Denken und Wahrnehmung? Giebt es ferner nicht eine Stufenreihe der Formen des Denkens? Und wird nun die volle Wahrheit schon den niederen, oder erst der höchsten zukommen, jeder der niedern aber nur ein geringeres Maß der Wahrheit je nach der Weite ihres Abstandes von der höchsten? Geht aber nicht auch in die Vorstellungen und in die Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Systeme der positiven Wissenschaften das Material der Wahrnehmung wiederum ein, so daß die an diesem haftende Nichtübereinstimmung sich auch auf die höheren Formen übertragen muß? Also ist vielleicht die volle Wahrheit nur in dem aprioriſchen Elemente? In den Formen a priori der Anschauung, des Verstandes, der Vernunft? Aber diese sind durchaus bestreitbar als falsche Hypostasirungen der empirisch bedingten Weisen der

Denkthätigkeit, und wären sie auch im Kantischen Sinne gegeben, so wäre eben damit zugleich der Kantische Zweifel an ihrer Gültigkeit für die Dinge an sich mitgegeben. Wer bürgt für die reale Gültigkeit der von dem Ich mit subjectiver Nothwendigkeit erzeugten Formen? Etwa die Idee des Absoluten? Abgesehen von dem Bedenken, ob wirklich in ihr die Nothwendigkeit solcher Uebereinstimmung liege, ob nicht die „véracité de dieu“ auch ohne dieselbe bestehen könne, müssen wir hier fragen: wodurch ist ihre eigene reale Gültigkeit verbürgt? Wodurch anders, als durch das Axiom der objectiv-realen Gültigkeit der subjectiven Vernunftformen? Wer mit Kant dieses Axiom bezweifelt, wird durch eine der Anwendungen desselben sich nicht von seinem Zweifel geheilt finden, sondern über den Fehler des Gegners triumphiren, der sich auf einem Cirkelbeweise betreffen läßt. Oder stehen wir günstiger, wenn wir nicht bloß ein aprioriſches Element des Denkens, sondern ein völlig aprioriſches, empirieloſes, reines Denken annehmen? Wir gerathen nur in den neuen Zweifel, ob es ein solches gebe, oder ob vielleicht die dialektische Methode, die es verheißt, eine leere, unerfüllbare, und in der That unerfüllte Verheißung sey. Gäbe es aber auch ein solches Denken, so würde offenbar der Kantische Zweifel an der Uebereinstimmung mit dem Seyn-an-sich vielmehr in verstärktem Maße wieder auftreten müssen, als daß er seine Lösung gefunden hätte. Denn wir hätten nun ein reines Apriori, und die Frage des alten Schelling wäre keineswegs abzuweisen, so fremdartig, um nicht zu sagen, barbarisch, sie auch den einmal innerhalb des Hegel'schen Systems heimisch gewordenen Geistern von ihrem Standpuncte aus mit Recht erscheinen mag, ob wir denn mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen vermögen. Das Hegel'sche Axiom der Identität von Denken und Seyn ist nur ein gewaltsames Durchbrechen der von Kant errichteten Erkenntnißschranken. Und das Herbart'sche Verfahren ist nur ein unbewußtes Umgehen derselben. Herbart will synthetische Urtheile gewinnen, die sich weder auf bloße Erfahrung, noch auch auf subjectiv gegebene und daher der

Kantiſchen Kritik unterliegende Formen a priori, ſondern auf den Satz der Identität und des Widerſpruchs gründen, alſo auf eben jenen Satz, in welchem Kant nur das Fundament der analytiſchen Urtheile gefunden hatte; denn daß dieſer wenigſtens ſchlechthin allgemeine Gültigkeit, auch für die Dinge an ſich, haben müſſe, das ſcheint ſo ſelbſtverſtändlich zu ſeyn, daß ſich Herbart über den Rechtsgrund dieſer Annahme gar nicht weiter beunruhigt. Allein dieſer Satz kann ſeiner Natur nach immer nur zu ganz oder partiell identiſchen Urtheilen führen, und führte er weiter (was übrigens in der Herbart'ſchen Metaphyſik nur ſcheinbar geſchieht, da die vermeintlichen Widerſprüche in den gegebenen Begriffen, wie bereits mehrfach von Andern nachgewieſen worden iſt, keine Widerſprüche ſind), ſo würde er dann ſelbſt dem Kantiſchen Zweifel verfallen, ob er auch für die Dinge an ſich Geltung habe. (Den letzteren Punct berührt in anderer Weiſe auch ſchon Weiße in dieſer Zeitſchrift, Bd. XIII, S. 271. 1844).

So ſcheint in aller Art das vorausgeſetzte Princip der Denknothwendigkeit ſich aufzulöſen und zum Skepticismus zurückzuführen. Allein dieſer gewährt doch keineswegs die Ataraxie, die er zu verheißen pflegt, ſondern treibt uns ruhelos zu eben dem Princip zurück, das wir verlaſſen hatten. Denn der Skepticismus hebt ſich ſelbſt auf in der unzweifelhaften Gewißheit des Zweifelns ſelbſt, und der Kriticismus beſchränkt ſich ſelbſt, indem er von der Wahrheit ſeiner ſelbſt, von der Wahrheit der kritiſchen Lehren überzeugt iſt. In dem erſten Momente liegt die Gewißheit, daß wir denken, die ſich erweitern läßt zu der Gewißheit von den ſämmtlichen unmittelbar gegebenen Thatſachen des Bewußtſeyns, und unter das Princip der Facticität fällt: unſer Bewußtſeyn hat Wahrheit (Uebereinſtimmung mit dem Seyn) mindeſtens inſofern, als es unmittelbar mit dem factiſchen Daſeyn coincidirt. In dem andern Momente liegt die Ueberzeugung, daß die Reflexion über die Natur unſeres Denkens uns zur Erkenntniß des wirklichen Sachverhaltes, alſo zu einer wahren, mit der entſprechenden Wirklichkeit übereinſtimmen-

den Erkenntniß führen werde. Selbst der Skepticismus, sofern er sich als das endliche Resultat eingehender Untersuchungen giebt, fußt auf dieser Ueberzeugung.

Wie viel aber folgt hieraus? Etwa, daß also doch das Princip der Denknothwendigkeit im dogmatistischen Sinne schlechthin anerkannt werden müsse und im Grunde selbst vom Kriticismus und Skepticismus anerkannt werde? daß also „erkenntnißtheoretisch im letzten Grunde gar kein Unterschied zwischen den einzelnen Systemen stattfinde", da alle das Denknothwendige für wahr halten müssen, und erst in der Bestimmung des Inhalts der Denknothwendigkeit die Differenz beginne? (Ulrici, Zeitschr. XXV, S. 107. 1854). Nein; denn dann würden wir in die Dialektik zurückgeworfen werden, die das Princip der Denknothwendigkeit wiederum aufzulösen und den Skepticismus herzustellen droht. Eben diese Dialektik aber eröffnet uns, recht erwogen, den Ausweg aus dem Labyrinth. Denn was war es, das uns nöthigte, der sinnlichen Wahrnehmung und einem niederen Denken die Wahrheit wenigstens theilweise abzusprechen? Was anders, als ein höheres, über die Natur jener niederen Functionen reflectirendes Denken? Mithin war dem höheren Denken das vollere Vertrauen zu schenken. Das höchste Denken in dieser Reihe ist aber das kritische, d. h. das Denken der Erkenntnißtheorie. Erweist sich also von dieser Seite her dieses Denken als das vertrauenswürdigste, so trifft hiermit von der andern Seite her auf's Genaueste zusammen, was der Kriticismus und selbst der wissenschaftliche Skepticismus Positives anerkennen muß, nämlich eben die Glaubwürdigkeit des kritischen Denkens, die Uebereinstimmung seiner Resultate mit dem entsprechenden wirklichen Sachverhalt. Und so gilt keineswegs gegen Kant das beliebte dogmatistische Argument, daß er, wenn er seinem kritischen Denken traue, dann auch jedem in seiner Art richtigen Denken gleichmäßig trauen müsse, oder, falls er dieses nicht wolle, auch jenes nicht dürfe; sondern der Vorzug, den er jenem einräumt, erscheint als völlig durch die Natur der Sache gerechtfertigt, und der Kriticismus erweist sich als ein eigen-

thümlicher und mindestens ebenbürtiger erkenntnißtheoretischer Standpunct neben dem philosophischen Dogmatismus. Auch für das kritische Denken gilt die logische Denknothwendigkeit. Denn es kritisirt nur und kann nur kritisiren von feststehenden Principien oder Gesetzen aus, und die sind in letzter Instanz nur die logischen Gesetze. Wo uns die logischen Gesetze nöthigen anzunehmen, daß etwas an sich so sey, wie wir es denken, ist jeder Zweifel nothwendig ausgeschlossen.

Eine andere Frage ist es jedoch, ob alle Vernunftkritik nothwendig zu dem negativen, Kantischen Ergebnisse führen müsse, daß dem objectiven Denken Uebereinstimmung mit dem Seyn-an-sich schlechthin nicht zukomme, oder ob sich vielmehr bei genauerer Prüfung nur eine gewisse Beschränkung der objectiven Wahrheit desselben herausstellen werde. Und diese Frage bedarf um so mehr der wiederholten Untersuchung, da ein Denken, welches für sich selbst ein so hohes Vertrauen in Anspruch nimmt, um anderen Functionen das Vertrauen, dessen diese sich ursprünglich erfreuten, zu entziehen, offenbar erst nach der vollsten Bewährung dieses Vertrauens würdig ist. Denn obwohl die erkenntnißtheoretischen Untersuchungen, sobald sie zum wissenschaftlichen Abschluß gelangt sind, die vollste Ueberzeugungskraft besitzen, so ist doch gerade bei ihnen um ihrer dornigen, mit Schwierigkeiten aller Art verflochtenen Natur willen am wenigsten der Abschluß zu verfrühen. Aus der Gefahr des Irrthums, der das Subject hier in ganz besonders hohem Maße unterworfen ist, folgt aber nur die Nothwendigkeit des Fortschritts auf dem von Kant betretenen Wege. Der Ausbau der Wissenschaft ist die Aufgabe der Menschheit, nicht des Einzelnen, auch nicht des Geistbegabtesten für sich allein. Die Nachkommen treten ein in die Errungenschaften der Vorzeit, nicht um in träger oder feiger Ruhe der Tradition sich zu unterwerfen, auch nicht um halbvollendete Gedankenbauten, nachdem ihre Mängel erkannt sind, nur zu negiren und das durch die Arbeit der Väter gewonnene Erbgut über Bord zu werfen, sondern um mit Fleiß und Treue ihren Beitrag zu liefern zu dem Werk der Jahrtau-

sende. Was zu thun sey, zeigt am sichersten der Blick auf die Geschichte. Vom unbefangenen Vertrauen zu Sinn und Verstand ist die menschliche Forschung ausgegangen. Ein ursprüngliches Mißtrauen hätte überhaupt keine wissenschaftliche Untersuchung aufkommen lassen. Der Verfolg der Untersuchungen selbst aber bewies das Vorhandenseyn, ja die relative Nothwendigkeit optischer Täuschungen in der Sinneswahrnehmung, und analoger, gleichfalls in bestimmten Sphären unvermeidlicher Täuschungen im Denken, und die mindestens partielle Nichtübereinstimmung auch normal gebildeter Erkenntnisse, insbesondere gewisser Elemente der sinnlichen Wahrnehmung mit den entsprechenden Elementen des realen Seyns. Von da an ließ sich nicht mehr die Kritik der Erkenntniß abweisen durch das Axiom irgend welcher schlechthin untrüglichen und unantastbaren Vernunftoffenbarung; das schon längst in sich Gebrochene ließ sich nicht mehr künstlich schützen durch das dem Bestreiter vorgehaltene Schreckbild eines wahnwitzigen Nihilismus, zu dem der Zweifel an der Realität des (nämlich in einer gewissen Sphäre) Denknothwendigen führen müsse; nicht ein am Geiste verzweifelndes Aufgeben, sondern nur die energische Fortführung, Schärfung, Vertiefung und Vollendung der einmal zur geschichtlichen Macht gewordenen Kritik kann nunmehr zum Ziele führen, zu dem Ziele einer strengen, durch kritische Sichtung geläuterten, der Gründe sowohl des Vertrauens, als auch des Mißtrauens und der Verwerfung sich bewußten, erkenntnißtheoretischen Wissenschaft. Die Parallele mit der analogen Aufgabe auf einem angrenzenden Gebiete liegt nahe. Es handelt sich hier wie dort nicht um einen unterscheidungslosen Verklärungsversuch der kritisch unhaltbaren Elemente zugleich mit dem kritisch Gesicherten, sondern um Begründung einer neuen, ebenso kritischen, wie echt positiven Wissenschaft. Schleiermacher, der als Theologe den Leonhard mit dem Ernst und Eduard der „Weihnachtsfeier" in sich zu vereinigen weiß, hat auch in seiner „Dialektik" den Weg betreten, der, richtig verfolgt, zu einer Erkenntnißlehre führen muß, welche die Kantischen Negationen nicht beseitigt, sondern überwindet.

Die Lösung des Gegensatzes zwischen der Vernunftkritik im Kantischen Sinne, welche die Uebereinstimmung des für den Menschen Denknothwendigen mit der an sich seyenden Wirklichkeit negirt, und der schlechthinnigen Anerkennung der Realität des für den Menschen Denknothwendigen finden wir demnach in demjenigen Vertrauen auf die menschliche Erkenntnißkraft, welches die Forderung einer kritischen Erkenntnißtheorie nicht aufhebt, sondern in sich schließt. Nicht jedes in seiner Sphäre nothwendige und berechtigte Denken sichert das Seyn; aber das gesammte Denken mit Einschluß des erkenntnißtheoretischen als des letzten und höchsten, wie es im wissenschaftlichen Zusammenwirken der Generationen sich gestaltet, dies und erst dies erschließt dem Menschen die volle Erkenntniß der Realität. In diesem Idealismus finden wir die wahre Vermittlung zwischen dem exclusiven Idealismus und Realismus der Erkenntnißtheorie *).

Näher verwandt, als mit dem erkenntnißtheoretischen Idealismus, sind mit einander der metaphysische und der ethische Idealismus, von denen jener die Wirklichkeit des Idealen, dieser seine Gültigkeit als des herrschenden Motivs für unser sittliches Handeln behauptet. Wir beschränken uns hier auf eine kürzere Erörterung.

Es giebt in metaphysischen und theosophischen, wie auch in ethischen Theorien eine Mythologie des Idealismus, d. h. eine Verwechselung poetischer mit wissenschaftlicher Wahrheit, die

---

*) Es ist dies der Grundgedanke, auf dem auch mein „System der Logik" ruht. Das erscheint mir als die Hauptaufgabe, daß die von Kant aufgerichteten Erkenntnißschranken weder gewaltsam durchbrochen, noch auch mit bewußter oder unbewußter List umgangen, sondern mit Hülfe aller seitherigen Errungenschaften der Philosophie und der positiven Wissenschaften gleichsam stückweise abgetragen werden, damit ein neues und haltbareres Gebäude an die Stelle trete. Wie weit immer die Ausführung, obschon mit Sorgfalt unternommen, hinter der Idee zurückstehen mag: genug, wenn die Arbeit in der Richtung liegt, die durch die bisherige geschichtliche Entwickelung der Denk- und Erkenntnißlehre unverkennbar gefordert ist, und als ein Baustein mitgelten darf an dem ewigen Baue des menschlichen Wissens.

überall da auftritt, wo der Idealismus den Realismus von sich ausschließt, und ihn daher dualistisch als feindliche Macht neben sich stehen lassen muß, anstatt ihn als fundamentales Moment in sich aufzunehmen. Es giebt andererseits einen ideenlosen Realismus, der zum exclusiven Naturalismus und Materialismus fortgeht, eben darum aber auch das idealistische Element in sinnlich klarer, aber auch transscendenter, oder (um mit Fortlage zu reden) mythologischer Form neben sich bestehen lassen muß, indem er es entweder mit stets nur schwankendem Kriegsglück bekämpft, stark im Angriff, schwach in der Vertheidigung, oder es in irgend welcher Form, etwa (mit Schleiden) als ästhetisch berechtigten Aberglauben neben der Wissenschaft gelten läßt, da doch vielmehr alle poetische Wahrheit auf dem Grunde idealistischer Wirklichkeit ruhen muß, und die transscendenten Elemente auch nicht einmal ästhetisch berechtigt seyn würden, sondern (mit Feuerbach) schlechthin verworfen werden müßten, wenn nicht ein speculativer Idealismus auch wissenschaftliche Wahrheit hätte. Zwar darf der Mythus nicht gleich einem Factum der Geschichte eingereiht werden; er hat nur poetischen Werth; aber er würde auch diesen nicht haben, sondern als eitles Traumbild oder leere Großsprecherei aller und jeder Berechtigung ermangeln, wenn nicht eine Idee oder ein Kreis von Ideen sich in ihm ausprägte, dem auch die strenge Wissenschaft volle Wahrheit, volle Uebereinstimmung mit einem entsprechenden Elemente der zeitlichen oder der ewigen Wirklichkeit zuerkennen müßte. Die Aufgabe abweisen, von diesen Ideen eine philosophische Erkenntniß zu gewinnen, heißt sich an dem Unwahren genügen lassen mit dem Bewußtseyn, daß es unwahr sey, und den Weg zur Wahrheit verschmähen. Das Ziel der philosophischen Forschung liegt in dem Idealrealismus, der das Ideale im Realen, das ἓν κατὰ τὰ πολλά erkennt, in der realen Leiblichkeit die ideale Beseelung.

Der metaphysische Idealrealismus hypostasirt nicht (mit einer platonisirenden Fraction des mittelalterlichen Realismus) das Generelle und Wesentliche, und spricht demselben ebensowe-

nig (mit dem Nominalismus) bloß subjective Bedeutung zu, sondern erkennt (mit Aristoteles) das Eine in dem Vielen, die Immanenz des Wesens in den Erscheinungen. Der Idealrealismus weist nicht (mit Hegel) die physikalische Betrachtung ab, und nicht (mit dem Materialismus) die Teleologie; er sucht auch nicht dualistisch die Zweckursache da, wo die Erkenntniß der wirkenden Ursache ausgeht, und beruft sich nicht da auf die mechanische Causalität, wo der Zweck zu fehlen scheint, sondern findet in dem Mechanismus den Complex derjenigen Gesetze, welche durch den idealen Zweck selbst als die Wege seiner Verwirklichung bestimmt sind. Der ethische Idealrealismus weist nicht (mit Kant und Herbart) den Zweck als Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns ab, und sieht ebensowenig (mit dem Utilitarismus und Hedonismus) in den erstrebten Zwecken selbst, und etwa näher in dem vollsten Maße der Lust die sittliche Norm, sondern in den Verhältnissen ihres Werthes; wohl soll die höchste Energie und die daran geknüpfte höchste Lust erstrebt werden, aber die höchste im qualitativen Sinne: auf die an sich werthvollste, geistigste Thätigkeit und Lust soll zuoberst unser Trachten gerichtet seyn. Der Idealrealismus setzt nicht den Willen Gottes an die Stelle eines anthropologischen Moralprincips, und schließt nicht um der anthropologischen Begründung willen die theologische Form der Ethik aus, sondern erkennt in dem menschlich Werthvollsten das Gottgewollte.

Jede der philosophischen Hauptrichtungen hat ihr Charisma, und jede ihre Gefahr. Wohl wahrt der reine Idealismus die höheren, edleren Aufgaben des Geistes; aber nicht leicht erhält er sich frei von trübender Versetzung mit unwissenschaftlichen, mythologischen Elementen. Der Vorzug des Realismus ist die Reinhaltung des wissenschaftlichen Interesses; seine Gefahr aber ist, indem er die inadäquate Hülle verneint, zugleich den darunter verborgenen Wahrheitskern zu verlieren. Die Vollendung des Idealrealismus ist diejenige Vermittlung der Extreme, wobei beide Seiten voll und ganz zu ihrem Rechte kommen, seine Carricatur aber die Mitte zwischen den Extremen,

ein mattes Juste-milieu, das keiner von beiden Seiten gerecht wird.

Es ist die stets wiederkehrende Dialektik der Geschichte, daß durch partielle Beseitigung mythologischer Hüllen die Wahrheit in immer reinerer Gestalt zu Tage trete. Leicht zerbricht einseitiger Realismus vorzeitig die Form und verliert den Gehalt, und leicht fällt, wer diese Scylla zu meiden sucht, in die Charybdis ungerechtfertigter Accommodation. Aber auch die wahre Vermittlung scheint vom Standpuncte eines jeden der beiden Extreme aus dicht an dem entgegengesetzten Extreme zu liegen. Immer noch findet der kampflustige Realismus idealistische Elemente vor, mit denen er nichts zu schaffen haben mag, und deren Conservirung ihm als Befangenheit in der von ihm abgethanen Mythologie erscheint, und nicht minder besorgt der conservirende Idealismus den Verlust des Kernes selbst bei der Sprengung der Hüllen. Sokrates erscheint um seiner Gerechtigkeitslehre willen dem Sophisten Kallikles als ein Unreifer, der sich noch nicht losgemacht habe von den Besprechungen und Bezauberungen, worin von Jugend an auch die Besten und Kräftigsten knechtisch eingezwängt werden (Plat. Gorg. p. 484); von den (wirklichen oder vorgeblichen) Vertretern des Altbürgerthums aber wird er, der die antike Bewußtseynsform durchbricht, mit psychologischer, freilich nicht logischer, Denknothwendigkeit den Sophisten zugesellt. Der religiöse Affect mit den Formen, die er sich schafft, unterliegt demselben Läuterungsprocesse, wie das politische und philosophische Bewußtseyn. Das Christenthum befreit die religiöse Idee von den Schranken des jüdischen Particularismus und der heidnischen Mythologie, um eine reinere Bewußtseynsform an die Stelle zu setzen, und ist der Befangenheit ein atheistisches Aergerniß, dem exclusiven Naturalismus aber eine pietistische Thorheit. Bei den Reformationen innerhalb der christlichen Kirche und Philosophie wiederholt sich stets in sublimirter Gestalt derselbe Proceß.

Auch die bloße Mitte, die einen Theil der Idee in der früheren naiven Form festhält, den andern mit der Form zugleich

preisgiebt, hat ihr temporäres historisches Recht als Vorläuferin der wahren Vermittlung. Ist ja doch z. B. eben dies der Unterschied des hinter uns liegenden Rationalismus von der modernen Speculation, daß jener einzelne Dogmen schlechthin verneint, andere immer noch in unkritischer Weise anerkennt, diese dagegen wenigstens strebt, innerhalb eines jeden einzelnen den Scheidungsproceß zu vollziehen, und die von der schaffenden Phantasie mitproducirte Form in den reinen Gedanken umzusetzen. Und nicht nur die Mitte, sondern auch die Reaction hat relative Berechtigung, so lange die Zeit, für den Ernst des Gedankens zu träge oder zu feig, die Form der Freiheit zur Bosheit mißbrauchen würde. Es ist ein verdienstvolles Werk, vor der Freiheit, die das Lebenselement des Gereiften ist, den geistig Unreifen zu bewahren, der sie nicht zu ertragen vermöchte. Absolut berechtigt aber ist doch immer nur der wissenschaftliche Gedanke, der, sofern er allen Elementen ihr Recht werden läßt, nothwendig zum Idealrealismus wird. Die reinste Trägerin dieses Gedankens ist die Philosophie. Nur die Speculation überwindet den Gegensatz von Materialismus und mythoeidischer Form. Und so giebt es keine Erlösung aus den Wirren der Zeit, so lange die Zeit die Philosophie verschmäht. Jede rettende That, wie groß, wie löblich, wie erfolgreich sie sey, ist doch immer nur ein Palliativ, sofern sie sich nicht mit dem rettenden Gedanken eint, dessen ewige Wahrheit sich in der Philosophie ihre adäquateste Form schafft.

Eine kurze Berichtigung.

Von H. Ulrici.

Der geehrte Verf. der vorstehenden Abhandlung wirft mir in seinen kritischen Bemerkungen über meine Auffassung der Denknothwendigkeit als des „Agens alles Philosophirens“ (der Grundlage alles Wissens) implicite vor, daß ich die „psychologische“ Denknothwendigkeit (die ich auf die Mitwirkung des reellen Da-

seyns zur Erzeugung unsrer Vorstellungen zurückgeführt habe) mit der logischen Denknothwendigkeit (die auf der Natur unsers eignen Denkens beruht und in den logischen Gesetzen zunächst sich kundgiebt) verwechselt habe. Allein dieser Vorwurf beruht auf einem Mißverständniß oder einer Unachtsamkeit des Hrn. Verf. Ich habe nirgend schlechtweg behauptet, daß „die Dinge so seyen wie wir sie denken müssen"; und ebensowenig, daß es ein Widerspruch sey, eine Denknothwendigkeit-überhaupt zuzugestehen und doch anzunehmen, die Sache könne sich anders verhalten als wir sie denken müssen. Vielmehr habe ich überall, auch an der vom Verf. citirten Stelle (Syst. d. Logik S. 49) nur behauptet: Müssen wir Das für reell, für an sich wahr und vernünftig halten, was uns nach der Natur unsers Denkens, gemäß einer es beherrschenden Denknothwendigkeit so erscheint, so können wir dieses An-sich unmöglich durch eine willkührliche Hypothese (wie sie Lotze mir entgegengehalten) in ein bloßes Für-uns verwandeln. Denn müssen wir als an sich reell seyend annehmen, was die Denknothwendigkeit uns als solches aufnöthigt, so können wir den Gedanken, daß dieß Alles doch irrig (d. h. an sich anders) seyn könne, aus dem einfachen Grunde nicht fassen, weil dieß Können offenbar jenem Müssen widerspricht." Diese Denknothwendigkeit, die das An-sich der Dinge betrifft, kann nur eine logische seyn, weil die „psychologische" Denknothwendigkeit an das An-sich gar nicht heranreicht oder vielmehr es mit ihm gar nicht zu thun hat. Diese psychologische Denknothwendigkeit, die darin besteht, daß wir z. B. dieses oder jenes Ding als roth, hart, glatt ꝛc. percipiren (d. h. bestimmte Empfindungen, Gefühle ꝛc. haben) müssen, habe ich sehr bestimmt von der logischen unterschieden und darzuthun gesucht, daß sie immer nur auf das Für-uns-seyn der Dinge (oder auf das Verhältniß derselben zu unserm Denken) gehe, und somit aus ihr allein sich niemals behaupten lasse, daß die Dinge auch an sich so seyen, wie sie in der Sinnesperception uns erscheinen (vgl. Princip der Philos. II, 206. 215 f.; ueber den Begriff des Wissens, in dieser Zeitschr. 1854 Bd. XXV. S. 259 ff.

und meine neueste Schrift: Glauben und Wissen ꝛc. S. 206 ff.). Ich habe endlich auch die unmittelbare Denknothwendigkeit von der vermittelten bestimmt unterschieden (aa. aa. OO.). Jene giebt sich in einem bloßen Gefühle des Genöthigtseyns kund, und auf ihr beruht das unmittelbare Wissen, von dem zwar alle Wissenschaft ausgeht, das aber selbst noch keineswegs Wissenschaft ist. Dazu wird es vielmehr erst durch die vermittelte Denknothwendigkeit, d. h. durch den Nachweis, daß wir der Natur unsers Denkens gemäß (kraft der logischen Denkgesetze) Etwas als an sich so und nicht anders seyend denken müssen.

Damit erledigt sich der Einwand des Verf., daß die „Denknothwendigkeit, wie zunächst die Einzelnen sich derselben bewußt seyen, für Verschiedene eine ganz verschiedene sey." Denn diese Verschiedenheit betrifft nur das unmittelbare Wissen, das nur auf dem allgemeinen (unbestimmten) Gefühle der Nöthigung beruht und daher leicht die logische und psychologische Denknothwendigkeit verwechselt. Der Einwand aber, den der Verf. gegen die logische Denknothwendigkeit geltend macht, indem er bemerkt, daß „ja auch die logischen Normen von Verschiedenen auf die verschiedenste und widersprechendste Weise aufgestellt und vom strengen Skepticismus überhaupt negirt worden seyen", und daß daher erst noch zu entscheiden sey, ob es allgemein gültige Normen gebe, fällt auf ihn selbst zurück, wie auf Jeden, der irgend eine Behauptung aufstellt oder einen unrichtigen Satz widerlegen will. Der Skeptiker, der da behauptet: ein viereckiger Triangel sey ebenso wohl denkbar als ein dreieckiger, oder was ich als an sich so und nicht anders seyend denken müsse, könne ich doch auch zugleich als an sich anders seyend denken, — ist schlechthin hieb- und stichfest. Denn er wird natürlich auch vor der Consequenz nicht zurückschrecken, seinerseits einzuräumen, daß was er selbst für schlechthin ungewiß erkläre, sehr wohl auch völlig gewiß seyn könne. Wer die Gültigkeit der logischen Gesetze leugnet (und nicht etwa bloß über die Fassung und Bedeutung derselben Zweifel hegt), widerlegt zwar im Grunde mit jedem Worte sich selber und schneidet sich die Möglichkeit

irgend einer Behauptung ab; aber widerlegt werden kann er nicht. Und wer einem solchen Skepticismus irgend eine wissenschaftliche Berechtigung einräumt und ihn nicht von vornherein als durch sich selbst widerlegt betrachtet, kann von Wissen und Wissenschaft nicht mehr sprechen. Der Verf. hätte wenigstens zeigen müssen, wie es sein „höheres kritisches Denken" anfangen wolle, diesen „strengen Skepticismus" zu beseitigen, oder wie „das gesammte Denken mit Einschluß des erkenntnißtheoretischen als des letzten und höchsten, das im wissenschaftlichen Zusammenwirken der Generationen sich gestalte" und das nach dem Verf. den Menschen „erst die volle Erkenntniß der Realität erschließt", diese Erkenntniß gegen die Zweifel und Einwände eines solchen Skepticismus sichern könne.

Freilich erklärt der Verf. andererseits doch wieder selber: „Der erste Schritt zur Klarheit und Gewißheit in diesen Dingen liegt in der Einsicht, daß die Denknothwendigkeit nicht für sich allein, sondern immer nur sofern sie in den logischen Gesetzen sich offenbart, maßgebend seyn darf", — d. h. daß die logische Denknothwendigkeit allein darüber zu entscheiden habe, ob und wie weit dem Inhalte der psychologischen Denknothwendigkeit Wahrheit (Uebereinstimmung mit dem An-sich der Dinge) zukomme. Allein Das ist einerseits ganz dasselbe, was ich behauptet habe. Andrerseits ist nicht einzusehen, wie sich diese Erklärung mit den Einwendungen des Verf. gegen die Allgemeingültigkeit der logischen Gesetze verträgt. In dem „höheren kritischen Denken" wenigstens löst sich dieser anscheinende Widerspruch nicht. Denn auch dieß „höhere" Denken wird die Resultate seiner Kritik wie sich selbst als das höhere nur dadurch bewähren können, daß es unter genauester Befolgung der logischen Gesetze und Normen das Unbegründete in dem niederen und das Wahre in ihm selbst (dem höhern Denken) nachweist. Ebenso wird auch jenes s. g. „gesammte Denken" verfahren müssen, wenn es wissenschaftlichen Werth und allgemeine Geltung beanspruchen will. Denn es leuchtet von selbst ein, und zahlreiche Thatsachen haben es bestätigt, daß ich eben so gut falsch

kritiſiren, als falſch auffaſſen, beobachten, urtheilen und ſchließen kann. Das höhere kritiſche Denken iſt ſo wenig vor dem Irrthum ſicher als das niedere „objective"; und folglich kann ſich auch jenes „geſammte Denken" nicht ohne weiteres Wahrheit und Infallibilität beimeſſen. Es kommt vielmehr eben darauf an, für das Denken überhaupt die allgemeinen Kriterien der Gewißheit und Wahrheit ſeines Inhalts aufzuſuchen und ſo klar als möglich darzulegen, oder was daſſelbe iſt, Weſen und Eigenthümlichkeit desjenigen beſondern Denkens (derjenigen Form oder Function des Denkens) feſtzuſtellen, das wir unter dem Namen des Wiſſens vom Glauben, Meinen, Vermuthen, Zweifeln unterſcheiden, und das, wenn es auch keineswegs abſolute Erkenntniß und Wiſſenſchaft involvirt, doch jedenfalls vom Zweifeln, Vermuthen ꝛc. unterſchieden iſt. Wollte der Verf. in dieſer Beziehung die Reſultate meiner Unterſuchung corrigiren — wofür ich ihm herzlich gedankt haben würde — ſo mußte er einen andern Grund aller Gewißheit und Evidenz als die Denknothwendigkeit, andere Kriterien der Wahrheit als die Uebereinſtimmung mit und die Begründung aus den logiſchen Geſetzen unſers Denkens nachweiſen. So lange dieß nicht geſchehen iſt, wird es, wie mir ſcheint, doch wohl bei der Denknothwendigkeit (in ihrer doppelten Form) als der Grundlage unſers Erkennens und Wiſſens verbleiben müſſen. —

Recenſionen.

Ueber Schelling's Philoſophie der Mythologie.

Die Entwicklung des religiöſen Glaubens von ſeinen erſten Anfängen an durch alle Zwiſchenſtufen bis zu dem Höhepunct zu verfolgen, wo er ſich als Geiſtesreligion geſtaltet, das gewährt ein hohes philoſophiſches und allgemein menſchliches Intereſſe, und nimmermehr gelangen wir zur Einſicht in die noch keineswegs erreichte reine Geſtaltung des religiöſen Triebs, wenn

wir nicht die geschichtliche Entwicklung derselben gründlich kennen lernen. Wenn schon dieß an sich ein genaueres Eingehen in Schelling's Darstellung der Mythologie rechtfertigt, so kommen hinzu der unverkennbare geniale Tiefsinn des großen Verewigten, welcher sich auch in seiner Philosophie der Mythologie nicht verleugnet, und die einer rein philosophischen Zeitschrift und zwar der einzigen, welche im Mutterlande der neueren Philosophie erscheint, erwachsende Verpflichtung, sich auszusprechen über ein Werk, auf welches sein Urheber, einer der Koryphäen der neueren Philosophie, ein vieljähriges ernstes Studium verwendet hat, und welches in der That auch zu einem großen, 685 Seiten umfassenden Bande, dem zweiten in der Gesammtausgabe, angeschwollen ist.

Schelling beginnt seine Vorlesungen mit einer sehr weitläufigen, gründlichen und interessanten Auseinandersetzung des Begriffs des Monotheismus und seines Verhältnisses zum Pantheismus. Nachdem Sch. zuerst mit seiner Dialektik das Ungenügende und Nichtssagende der gewöhnlichen Erklärungen des Monotheismus erörtert hat, unterscheidet er zwischen der absoluten Einzigkeit Gottes und zwischen der Einzigkeit Gottes als solchen. Gott — darin bestehe die erste, die absolute Einzigkeit Gottes — habe seines Gleichen nicht. Was aber seines Gleichen habe, habe mit diesem etwas gemein, und wäre es auch nur das Seyn. Also könne Gott als der absolut Einzige auch nicht ein Seyn mit Anderem gemein haben, oder er könne nicht ein nur an dem Seyn Theilhabendes, sondern nur das Seyende selbst, ipsum Ens, *αὐτὸ τὸ Ὄν* seyn. Dieß nun sey die absolute Einzigkeit Gottes und das Princip des Pantheismus.

Allein — fährt Sch. an seine Zuhörer gewendet fort — erkennen Sie nun vor allem in diesem Begriff (des Seyenden selbst, des Ens universale), daß er noch kein wirkliches Seyn in sich schließt; vielmehr ist er nur, daß ich so sage, der Titel, das allgemeine Subject, die allgemeine Möglichkeit zu einem Seyn, aber er für sich schließt noch kein wirkliches Seyn in

ſich. Dieſes alſo (das wirkliche Seyn) iſt es, dazu ein Fortgang möglich; denn das, wozu ich fortgehen ſoll, muß mit dem, von dem ich fortgehe, noch nicht geſetzt ſeyn.

Weiterhin beſtimmt Sch. jene allgemeine Möglichkeit zu einem Seyn, die reine potentia existendi, als einen lauteren, nicht wollenden Willen, und behauptet von ihr, daß ſie ſchon dadurch, daß ſie wolle, ſich ein Seyn gebe und ſich ein Seyn zuziehe. Die unmittelbare Macht, ſich in das Seyn zu erheben, habe Gott in ſich, aber nicht als die Materie ſeines Seyns überhaupt, ſondern ſeines als Gott Seyns. Denn träte er in jenem Seyn, deſſen unmittelbare Potenz er ſey, wirklich hervor, ſo wäre er in dieſem Seyn das blinde Seyn, d. h. der Ungeiſt (alſo auch der Ungott), aber indem er ſich als den Ungeiſt negire, gelange er durch dieſe Negation eben dazu, ſich als Geiſt zu ſetzen, und ſo müßte jenes Princip ſelbſt zu ſeinem als Gott Seyn dienen.

So erhebt ſich Sch. zu dem Begriff der Einzigkeit Gottes als ſolchen zum wiſſenſchaftlichen Monotheismus, und er ſagt von dieſem nicht unrichtig, er ſey vielleicht nichts anderes als die Ueberwindung des Pantheismus. Indem die Theologen auch das Princip des Pantheismus nicht wollen (offenbar, weil ſie ſich nicht getrauen, es beſchwören zu können), berauben ſie ſich nach Sch. des Mittels, wahren Monotheismus zu erlangen.

Dieſe Erörterung des Begriffs des Monotheismus, von welcher ich im Obigen nur das Weſentliche andeuten konnte, rechne ich zu dem Trefflichſten, was Sch. gedacht hat. Man vergleiche namentlich, was er über den Unterſchied der ruhenden und thätigen, der negativen und poſitiven Eigenſchaften Gottes bemerkt, und man wird anerkennen müſſen, daß die Lehre von ihnen ihr wahres Licht erſt durch den angedeuteten Gottesbegriff erhält. Man beachte nämlich außer den gewöhnlichen Erklärungen des Monotheismus, welche Sch. ſcharfſinnig beurtheilt, zum Verſtändniß des Geſagten, daß wir in Gott nothwendig ein gedoppeltes Seyn unterſcheiden müſſen: das ſchlechthin un-

endliche Seyn und das Fürsichseyn. Das letztere ist in ihm zu denken, sofern er selbstbewußter Geist ist, das erstere, sofern Gott an sich, abgesehen von seiner Offenbarung in einem Anderen und vor einer solchen, das Seyn schlechthin ist. Denn Gott, vor dieser Offenbarung gedacht, kann nur das Seyn schlechthin, das unendliche Seyn seyn, und fortwährend muß diese Unendlichkeit des Seyns von ihm prädicirt werden, weil alles andere, also alles gewordene und werdende Seyn doch nur aus und durch Gottes Seyn geworden seyn und werden kann. Jenes Fürsichseyn Gottes dagegen kann nur als Act gedacht werden, worin das unendliche Seyn sich auf sich selbst bezieht und eben deswegen sich von sich unterscheidet. Darum ruht der Monotheismus auf einer pantheistischen Grundlage, oder das Einzigseyn Gottes, sein Fürsichseyn, ist der ewige Akt, worin sich das unendliche Seyn als Selbst erfaßt. Der gewöhnliche, wissenschaftlich nicht durchgebildete Pantheismus bleibt nur bei jenem unendlichen Seyn stehen und setzt es als Gott, ohne zu bedenken, daß gerade dieses Seyn als solches, das Seyn schlechthin, kein anderes außer sich haben kann, also auch rein nur das sich selbst gleiche und darin sich auf sich beziehende Seyn seyn muß.

Hierbei ist freilich die Frage, wie dies zu denken sey, von Sch. gar nicht gelöst, ja nicht einmal eine Lösung versucht worden. Warum soll denn das Seyende selbst, das Ens universale schlechthin, kein wirkliches Seyn seyn? Es ist doch nicht blos der allgemeine Begriff des Seyns, der freilich für sich nicht wirklich ist, sondern es ist die absolute Einzigkeit Gottes, wie Sch. selbst sagt, also etwas sehr Wirkliches, ja die Grundwirklichkeit selbst. Und wenn dieses Seyn nur der Titel, die bloße allgemeine Möglichkeit zu einem Seyn seyn soll, woher kommt ihm auf einmal ein Wille? Kann auch ein bloßer Titel, eine bloße allgemeine Möglichkeit einen Willen, diese rein selbstische, individuelle, persönliche Potenz, haben? Die Frage, wie das Unendliche doch als Selbstheit zu denken sey, hat demnach Sch. nicht gelöst, ja nicht einmal in ihrer Bestimmtheit sich als philosophisches Problem vorgelegt. In meiner Schrift

über die ſpeculative Idee Gottes habe ich dieſes Problem eingehend behandelt. Das pure, lautere Unendliche, — habe ich dort gezeigt — eben das, was Sch. αὐτὸ τὸ Ὄν, ipsum Ens nennt — enthält, in ſeinem reinen Anſich gedacht, noch keine Anderheit, noch auch iſt außer demſelben ein Anderes, weil es ſonſt nicht das Unendliche ſelbſt, vielmehr begränzt, endlich wäre. So iſt dieſes Unendliche die reine Einheit ſelbſt, das abſolut Identiſche. Es iſt dieß, wie ich dort §. 7 zeige, die reine Gottheit oder das Gute ſelbſt im platoniſchen Sinne des Worts, das Göttliche ſchlechthin.

Aber das reine Unendliche als die reine reale, exiſtirende Gleichheit und Identität iſt eben damit ſich ſelbſt gleich, alſo nothwendig zugleich beſtimmtes Seyn; denn das beſtimmte Seyn iſt, was ſich ſchlechthin gleich iſt und bleibt, was nicht durch eine fremde Influenz ſich aus ſich herausreißen und durch dieſelbe ſeine Gleichheit mit ſich aufheben läßt. Damit iſt das Unendliche zugleich ein Eins, nicht bloße Einheit, Identität überhaupt, die als ſolche allerdings, wie Schelling theilweiſe richtig geſehen hat, das noch Unbeſtimmte, Beſtimmbare, ſondern in ſich ſelbſt beſtimmtes, monadiſches Seyn, oder es hat einen Gegenſatz in ſich, der nur als Grund der Thätigkeit gedacht werden kann. Denn beides, jene reine Unendlichkeit oder pure Identität überhaupt, welche nichts ausſchließt, und dieſe Identität mit ſich, die das beſtimmte Einsſeyn des Unendlichen iſt, läßt ſich in dem ſelbigen Seyn nur ſo denken, daß das Urſeyende ſich als das mit ſich identiſche Eins unterſcheidet von ſeiner reinen Unendlichkeit, und ſich alſo unterſcheidend zugleich ſich auf ſich ſelbſt bezieht. Aber eben dies iſt das Leben, das Seeliſche, in höchſter Potenz das Geiſtige im Urſeyn, in Gott, mit einem Worte das Selbſt des abſolut Unendlichen.

Wie viel Wahres Sch. geſchaut, aber doch nicht gründlich genug gedacht habe, begreift nun von ſelbſt, wer auch nur obige Beſtimmungen gefaßt hat. Schelling iſt nie über bloße Anſchauungen des Höchſten und Tiefſten hinausgekommen, und darum bleibt es bei Verſicherungen und Poſtulaten in ſeinen Schrif-

ten; aber daß er jenes Sehen hatte, war doch das Geniale in ihm. Wie seicht ist hiergegen, was man heutzutage als Philosophie ausgegeben hat, wobei man die tiefste Frage, die Grundfrage, die aber alles Andere in sich schließt, deren Lösung die Lösung aller anderen ontologischen und realphilosophischen Probleme ist, auch nicht mit einem Finger berührt! Wer obige Dialektik faßt, begreift direct, was Platon auf blos indirectem Wege in seinem Parmenides gezeigt hat, er sieht aber auch das Mangelnde in Platon's Dialektik: denn der indirecte Weg genügt nicht, um das Innerste in allem Sehn zu fassen; das will direct, positiv begriffen seyn. Ebenso erhellt vom obigem Gesichtspuncte aus das Wahre und zugleich Fehlerhafte in dem Herbart'schen Begriffe der einfachen Realen. Als einfaches Reale ist jedes, was alle andern sind; jedes ist also nur das identische Seyn selbst; aber als unterschieden von allen anderen ist jedes ein bestimmtes Seyendes, ein Eins, und somit ist nothwendig die einfache allgemeine Identität der Realen zugleich bestimmte Identität eines jeden derselben mit sich selbst, was nur als Selbstbeziehung auf sich in der Selbstunterscheidung von sich gedacht werden kann. Dieß eben hat Herbart nicht gesehen und ist somit in der Verstandesform befangen geblieben. Was man gegen meine Deduction schon eingewendet hat, beweist, daß man sie nicht gefaßt hat, und beruht auf einer Verwechslung der rein logischen Bestimmtheit mit der reellen. Man hat gesagt, nicht blos das sich selbst Gleiche sey bestimmtes Seyn; auch das sich Ungleiche habe darin, daß es von dem sich Gleichen sich unterscheide, seine Bestimmtheit. Es ist dieß richtig, wenn wir auf unser subjectives Denken reflectiren; dadurch, daß wir das sich Ungleiche von dem sich Gleichen unterscheiden, gelangen wir zum bestimmten Begriff auch des sich Ungleichen, aber darum ist dieses doch nicht in sich selbst bestimmt, sondern es ist in sich noch die Möglichkeit sowohl des bestimmten Seyenden, des A, als das Nichtseyn desselben Non A. Logisch ist sogar das Unbestimmte selbst bestimmt, sofern ich es denkend von dem Bestimmten unterscheide, damit subjectiv bestimme; aber niemand

wird darum ſagen, daß an ſich, reell, das Unbeſtimmte beſtimmt ſey.

Nachdem Sch. den Begriff des Monotheismus in ſeinem Verhältniß zum Pantheismus feſtgeſtellt hat, geht er zu der Lehre von den drei Potenzen über. Sie ſind nach Sch. das reine Nicht-Seyende (— A), das reine Seyende (reines + A), und das im Nicht-Seyn (d. h. im Potenz-Seyn) Seyende und umgekehrt im Seyend-Seyn als nicht-ſeyend (als Potenz, als Macht zu ſeyn) Geſetzte (± A). „Gott — ſagt Sch. — iſt der natura suà All-Eine. Denn dieſe Formen ſind nicht eine bloße unbeſtimmte, ſondern eine in ſich beſchloſſene Wahrheit, d. h. ſie ſind ein wahres All oder πᾶν, und, was wir ſchon zum voraus als nothwendige Folge des Begriffs, daß Gott derjenige Iſt, bei dem allein das Seyn iſt, penes quem solum est esse, — was wir als nothwendige Folge dieſes Begriffs eingeſehen haben, daß die Modalitäten des göttlichen Seyns die Modalitäten alles Seyns ſeyn müſſen: dieß ließe ſich jetzt auch beſtimmt nachweiſen. Nehmen Sie an, daß in jenen drei Formen alle Möglichkeiten, alle Principe des Seyns enthalten ſind (und in der That ſind jene drei Begriffe die wahren Urbegriffe, Urpotenzen alles Seyns; in ihnen liegt die ganze Logik, wie die ganze Metaphyſik), nehmen Sie dieß an, ſo iſt auch in dieſem Sinn Gott der All-Eine; er iſt der All-Eine — nicht weil er Etwas von ſich ausſchließt, wie im Pantheismus, der Gott nur als blind Seyenden kennt, ſondern — weil er nichts ausſchließt; aber er iſt nicht bloßes All, ſondern er iſt ebenſo der All-Eine, weil er nicht in einer dieſer Formen für ſich, nicht als — A, nicht als + A, ſelbſt nicht als ± A Gott iſt. Dieſe Formen ſind nur Durchgangspuncte ſeines Seyns, mithin als keine derſelben für ſich iſt er Gott, ſondern nur als die unauflösliche (geiſtige, perſönliche) Einheit und Verkettung derſelben.“ Auch hierin ſpricht Sch. eine hohe, ächt ſpeculative Wahrheit aus. Wir können zwar die Beſtimmung der Urformen des abſoluten Seyns, wie er ſie in dem vorliegenden Bande giebt, nur für ungenügend erachten. Formeln, wie — A, + A,

das rein Nicht-Seyende und das rein Seyende u. dgl., reichen nicht hin, um die ewigen Formen des göttlichen Lebens auch nur annähernd zu bestimmen; ja ein rein Nichtseyendes ist in keiner Rücksicht, kann also auch nicht einmal eine Potenz oder potentiâ seyn, wie umgekehrt das rein Seyende nicht blos eine Potenz Gottes, sondern Gott selbst als der schlechthin Vollkommene ist. Aber hiervon abgesehen, so denkt sich Sch. mit Recht Gott, sofern er die Einheit der Urformen des Seyns ist, als den All-Einen, und es zeigt sich im Grunde auch in dieser Beziehung der ächt philosophische Begriff Gottes, als erhaben über den bloßen Gegensatz (von Deismus und Pantheismus), in welchem sich das gewöhnliche seichte Denken bewegt. Wir müssen in dieser Beziehung sogar noch weiter gehen als Sch. und Gott nicht blos hinsichtlich der sein eigenes ewiges Wesen bildenden Urformen des Seyns, sondern auch in Beziehung auf das gewordene Seyn bei aller Trennung und bei allem Widerstand, in welchen hier die Seynsformen thatsächlich übergehen, als den All-Einen (nicht All-Einzigen), insofern setzen, als fortwährend die Welt in der göttlichen einen Wesenheit lebt und endlich alle Vernunftwesen zur Einigkeit mit Gott zurückzukehren bestimmt sind. Wie Gott in sich die ewige, unzertrennliche Einheit der Seynsformen, des realen, seelischen und geistigen Lebens ist: so offenbart er zwar in der Welt diese Formen in der Weise des Neben- und Nacheinander, und die Welt ist somit die Entfaltung des ewigen Lebens der Gottheit; dennoch aber bleibt Gott die ewige Harmonie alles, auch des getheilten und zwiespältigen Seyns und führt dasselbe auf freie Weise zur Einheit zurück, so daß demnach alle Dinge aus, durch und zu Gott geschaffen sind.

Von dem angegebenen Begriff Gottes aus bahnt sich nun Sch. den Weg zur Mythologie. Weil Gott — behauptet Sch. — der seiner Natur nach und demnach der nothwendig und unaufhebbar all-einige (= absolute Persönlichkeit) sey, eben darum könne er actu das Gegentheil seyn. Daraus eben, daß in seinem Begriffe schon die erste Potenz als solche und demnach

als das nicht Seyende, als — A, gesetzt werde, folge, daß wenn sie auch wirklich oder actu das Gegentheil davon sey, sie dieses Gegentheil nur sey, um als solches negirt zu werden, und also doch wieder — A zu werden. Infolge dieses Hervortretens der ersten Potenz könne auch die zweite Potenz (+A) nicht aufgehoben werden, im Gegentheil werde sie, während sie zuvor oder dem bloßen Begriff nach das nicht sich Seyende war, nun durch die Ausschließung von der ersten Potenz ein jetzt in sich Seyendes, d. h. sie trete in ein eigenes Seyn. Jedermann wird jedoch über eine solche Schlußfolgerung staunen müssen. Gerade daraus, daß Gott der seiner Natur nach und demnach der nothwendig und unaufheblich alleinige ist, folgt, daß er auch actu nicht das Gegentheil hiervon seyn kann, weil das actuelle Seyn Gottes nicht im Widerstreit mit seinem ursprünglichen, wesenhaften Seyn zu stehen vermag, und wenn die erste Potenz schon ursprünglich in Gott als bloße Potenz gesetzt, d. i dem Geiste unterworfen ist, so braucht sie auch nicht erst negirt zu werden, weil diese Negation doch nur einen Sinn und eine Bedeutung hätte, wenn etwas zu Negirendes, also etwas dem Geist Widerstrebendes in der ersten Potenz vorhanden wäre. Wer überdieß das Seyn einer Gottheit annimmt, muß sie auch nothwendig als ein Absolutes, schlechthin Vollkommenes setzen, was aber eine Unveränderlichkeit ihrer eigenen Persönlichkeit, die mit der höchsten Lebendigkeit und Thätigkeit wohl vereinbar ist, in sich schließt, also auch ein Selbstständigwerden ihrer Potenzen oder Lebensformen durchaus undenkbar macht. Die schlechthin unauflösliche, untheilbare und ewige Einheit der Grundformen des Seyns in Gott, welche eben seine Persönlichkeit ist, macht ein Selbstständigwerden, damit einen Widerstreit, eine Spannung der Potenzen in ihm selber rein unmöglich. Wenn daher thatsächlich und erfahrungsmäßig die Seynsformen aus einander und mit einander in Widerstreit treten, so können wir jenes Selbstständigwerden und diesen Widerstreit nur als die charakteristische Bestimmtheit der Welt betrachten, in welcher sich offenbarend Gott die ewigen Seynsformen, die in ihm als ein Zu-

mal zu denken sind, in der Form des Ueber- und Nacheinander sich auswirken läßt und wahrhaft objectivirt, deren in sich mannichfaltiges und vielfach zwiespältiges Leben aber dennoch von der ewigen Ureinheit alles Seyns fortwährend getragen und zusammengehalten bleibt.

Schelling kann nicht umhin selbst anzuerkennen, daß die Potenzen in ihrer gegenseitigen Ausschließung nur „das heraus- oder umgekehrte Eine, das Universum", sind. Dennoch redet er von einem eigentlichen theogonischen Proceß; denn durch die Spannung der Potenzen werde Gott in jeder Potenz eine andere Persönlichkeit und der durch die universio gesetzte Proceß, welcher die Schöpfung sey, beruhe somit auf der Wirkung Gottes in drei verschiedenen Persönlichkeiten. Hiermit bilde sich für das Bewußtseyn des Menschen, der nicht im Innern geblieben, sondern aus demselben herausgeworfen worden und damit den bloßen Potenzen für sich anheimgefallen sey, der Polytheismus und die Mythologie. Der erzeugende Grund der mythologischen Vorstellungen sey das an sich theogonische Princip; die an sich theogonischen Kräfte bringen dieselben hervor, und die Mythologie entstehe durch eine Art von Eingebung oder Inspiration des theogonischen Grundes, wobei das Bewußtseyn außer sich gesetzt sey. Allein die Unmöglichkeit davon, daß bloße Formen oder Momente, welche nur in ihrer Einheit die eine absolute Persönlichkeit Gottes constituiren, selbst zu drei verschiedenen göttlichen Persönlichkeiten werden, habe ich ausführlich in meiner Schrift über die Idee Gottes bei Beurtheilung der Schelling'schen Lehre bereits gezeigt, und damit fällt auch von selbst die Schelling'sche Erklärung der Mythologie. So wenig wir die mythologischen Vorstellungen aus dem Abfall des Bewußtseyns von einem ursprünglichen reinen Monotheismus ableiten oder als symbolische Einkleidungen einer von einzelnen Weisen herrührenden Theorie der Natur u. dgl. betrachten können, und so sehr wir Schelling in Verwerfung dieser Erklärungsweisen beistimmen: so wenig vermögen wir darum der von Sch. selbst aufgestellten Erklärung der Entstehung der Mythologie beizuflichten.

Nach dieser Schelling'schen Erklärung verhielte sich das menschliche Bewußtseyn bei Hervorbringung der mythologischen Vorstellung rein leidend; es wäre nur das unfreiwillige Werkzeug rein übermenschlicher und überweltlicher Mächte, welche den dem Menschen selbst gänzlich fremden Zweck, die Aufhebung des Zustandes der Spannung, in welchen sie gekommen, doch nur durch Erweckung des mythologischen Bewußtseyns im menschlichen Geiste zu erreichen suchten, — eine höchst sonderbare Vorstellung, welche das psychologische Räthsel der Mythologie nicht sowohl erklärt, als vielmehr mit neuen noch dunkleren Räthseln umgiebt. Denn es ist und bleibt etwas rein Unbegreifliches, daß der Mensch, ein von Gott gesetztes, abhängiges Wesen soll durch seinen Sündenfall, dadurch, daß er nicht im Innern geblieben, in Gott eine Veränderung, eine Disharmonie seiner Potenzen hervorgebracht haben, daß das menschliche Bewußtseyn das Medium bilde, durch welches sie wieder ihre Harmonie gewinnen, und daß insbesondere die Mythologie, diese doch auch nach Schelling's eigenem Zugeständniß mit einer Masse von trüben, unlauteren Vorstellungen zersetzte Bewußtseynsgestaltung eben jenes Medium oder theogonische Princip seyn soll. Was Sch. für seine Ansicht anführt, die Zähigkeit nämlich, mit welcher die mythologisirenden Völker an ihrem Götterglauben als einem wahren festhalten, erklärt sich theils aus dem diesem Glauben immerhin einwohnenden wahren Gehalt, theils aus der psychologischen Nothwendigkeit seiner Entstehung, die auch wir selbstverständlich anerkennen und annehmen; sie erfordert aber darum zu ihrer Erklärung keineswegs die Schelling'sche Auffassung, indem vielmehr ein inniger Glaube an die Wahrheit der mythologischen Vorstellungen, wenn diese nicht vom Bewußtseyn selbst producirt wären und lediglich übernatürliche Mächte sie in ihm erzeugt hätten, gar nicht denkbar seyn würde. Was der Geist nicht irgendwie auf selbstständige Weise hervorbringt, bleibt ihm schlechthin fremd und kann nie Gegenstand seines innigen Glaubens werden, abgesehen davon, daß eine so ekstatische Inspiration, wie sie Sch. statuirt,

der Gottheit und eines freien creatürlichen Geistes gleich unwürdig wäre. Gerade dieser Umstand führt uns auf die allein wahre Erklärung der Mythologie, welche von der angegebenen durchaus verschieden ist, nämlich die psychologische. Sie leitet die Gestaltungen der Mythologie und die verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung aus den verschiedenen Stufen der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns ab, stellt aber dabei, weil dieses Bewußtseyn selbst ja Gottesbewußtseyn, also nicht ohne einen tiefen, wahren und ewigen Gehalt ist, das objectiv Wahre in den mythologischen Vorstellungen nicht nur nicht in Abrede, sondern erkennt an, daß das religiöse Bewußtseyn unter göttlicher, die natürliche gesetzmäßige Entwicklung des Geistes nicht aufhebender, vielmehr nur fördernder, also wahrhaft erziehender Leitung auf den verschiedenen Stufen des mythologischen Processes zu immer reinerer Erkenntniß der ihnen zu Grunde liegenden, objectiven Wahrheit fortgeschritten ist. Allerdings sehen wir, da der Gottesbegriff nicht der Begriff eines rein einfachen Wesens, sondern der Begriff der selbstbewußten, substanziellen Einheit der Urformen des Seyns ist, auch das mythologische Bewußtseyn auf den höheren Stufen seiner Entwicklung, auf welchen es schon anfängt ein metaphysisch-philosophisches Denken zu werden, zur mehr oder weniger klaren Ahnung jener Urformen und ihrer absoluten Einheit in Gott sich erheben. Hierin hat Schelling vielfach sehr richtig, sehr tief gesehen, wie wir alsbald zeigen werden. Aber nicht nur ist keineswegs, wie Sch. glaubt, die Mythologie eine Spannung, ein Kampf und eine Entwicklung der göttlichen Potenzen im menschlichen Bewußtseyn; es ist nicht einmal die ganze Mythologie von Anfang an schon ein Reflex des subjectiven Bewußtseyns über jene abstracten, metaphysischen Urformen des absoluten Seyns; vielmehr setzt die Erkenntniß derselben ein schon gereiftes Denken voraus, und die thatsächliche Entwicklung des religiösen Bewußtseyns geht von der gegebenen, endlichen und sinnlichen Natur und ihren Mächten

aus, um erst späterhin zu jener abstracten Erkenntniß der ewigen göttlichen Potenzen sich fortzubilden.

Indem Sch. dieß übersieht, indem er die ganze Mythologie nur darauf ansieht, ob in ihr die abstracten Grundprincipien oder, wie er sie höchst unphilosophisch auffaßt, die drei göttlichen Persönlichkeiten hervortreten, *construirt* er nur eine Mythologie, statt die *gegebene* Mythologie auf analytischem Wege, der hier der allein angemessene, wahre und philosophische ist, zu begreifen. Nach Schelling's eigener Darstellung hat der über die Mythologie Philosophirende lediglich nur die *Idee* der Sache und ihre innere, nothwendige Entwicklung im Auge zu behalten, um alsdann, wenn ein neues Moment in dieser Entwicklung vom *Begriffe* aus sich ergeben hat, in der *Geschichte* nach dem dieses Moment thatsächlich darstellenden Volke sich umzusehen. Aber nicht nur ist der Philosoph auf diese Weise fortwährend in Gefahr, das geschichtlich Gegebene dem begrifflich zum voraus Festgestellten zulieb künstlich umzudeuten, wie dieß in der That Schelling selbst vielfach begegnet ist, sondern es ist auch eine durchaus irrige Annahme, daß Geschichte und Idee *schlechthin* zusammenfallen, daß jene eine *rein* nothwendige Entwicklung der Idee darstelle, die nirgends durch die freie Selbstbestimmung unterbrochen wäre. Wir sehen hier noch immer den rein deductiven, construirenden Philosophen, als welcher Schelling zuerst auftrat, während indeß die Philosophie in ihrer Entwicklung so stark, ja ebenso einseitig, als früher die Deduction sich geltend machte, die Berechtigung der Empirie geltend gemacht hat, die ächte Philosophie aber weiß, welche *besondere* Methode jede besondere Wissenschaft ihrer eigenthümlichen Natur nach erfordert.

Die Schelling'sche Grundansicht von der Mythologie hat aber noch einen anderen Mangel, welcher der ganzen Philosophie der Mythologie eigen ist, zur Folge gehabt, nämlich den, daß Sch. in der Mythologie nur eine Art von *Theologie* findet, ja daß er nicht einmal die ganze Lehre von Gott, sondern eigentlich nur die Lehre von den göttlichen Potenzen, die das *Wesen*

Gottes ausmachen, als den Kern der Mythologie ansieht. Während alle Lehren der Religion, also nicht blos die Lehre von Gott, sondern auch die religiösen Lehren von der Welt, dem Menschen, der Sünde, der Rückkehr des Menschen zu Gott, der Unsterblichkeit u. s. w. den Stoff der Mythologie bilden und der religiösen Phantasie Anlaß zur Mythenbildung gegeben haben; während sogar die Religionen der Vorzeit bei der dem antiken Bewußtseyn eigenthümlichen Richtung, das ganze Leben religiös anzuschauen, nicht blos unmittelbar religiöse Objecte, sondern auch rein weltliche Probleme, wie die Bildung von Staaten, ihre Heroen u. dgl., in den Kreis ihrer mythologischen Tradition hineinziehen: sieht Sch. die mythologischen Religionen immer nur von Seiten ihrer unmittelbar theologischen Lehren an und ist geneigt, auch in Vorstellungen, deren eigentlicher Inhalt anthropologischer, eschatologischer, ethischer, socialer Natur ist, nur eine Bestimmung des Verhältnisses der transscendenten göttlichen Potenzen zu einander zu finden. In dieser Hinsicht bildet die Schelling'sche Philosophie der Mythologie einen höchst merkwürdigen Gegensatz zu einer anderen, der Geschichte der neuesten Philosophie angehörigen Auffassung derselben. Betrachten nämlich Planck, Noack u. A. die Religion überhaupt nur als die phantasiemäßige Anschauung, welche das Ich von seinem eigenen immanenten ethischen Wesen gewinnt, und ist ihnen demgemäß der eigentliche substanzielle Kern auch der mythologischen Vorstellungen nur der ethische Proceß: so ist die eigentliche Ergänzung hierzu, die aber so einseitig ist als ihr Gegensatz, die rein transscendent-theologische Auffassung Schelling's. Indem überdieß das theologische Princip in Schelling's Auffassung zu einem eigentlich theogonischen sich gestaltet, wobei das menschliche Bewußtseyn nur als der willenlose, außer sich selbst gesetzte Träger der in ihm wirkenden göttlichen Potenzen erscheint; so wird von ihm die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes ebenso maßlos depotenzirt, als sie auf der Gegenseite widernatürlich zu einer absoluten Autonomie des Ich potenzirt wird.

Alle die angegebenen Mängel der Schelling'ſchen Lehre ſind nur Folgen von ſeiner Auffaſſung des mythologiſchen Proceſſes als eines theogoniſchen, und zwar als eines ſolchen, worin die Potenzen des Urweſens ſelbſt mit einander in Kampf gerathen und wieder zur Harmonie zu gelangen ſtreben. Nun habe ich Schelling nicht nur zugegeben, ſondern ich behaupte vielmehr mit ihm und ich habe längſt vor dem Erſcheinen ſeines Nachlaſſes behauptet, daß im Begriffe des göttlichen Seyns ſubſtanzielle Grundformen zu unterſcheiden ſeyen, welche, wie ſie in Gott auf ewige, untrennbare Weiſe eins ſind und die Momente der abſoluten Perſönlichkeit bilden, ſo zugleich in der Welt in der Form des beziehungsweiſen Außer- und Nacheinanderſeyns ſich offenbaren und wieder im Geiſte zur Einheit zurückſtreben. Inſofern muß man die Welt als ein reales, weſenhaftes Gegenbild der Gottheit bezeichnen. Es iſt ein wahrhaft anderes Göttliches, was Gott ſetzt, indem er die Welt hervorbringt; ſich ſelbſt auf ewige Weiſe anſchauend ſchafft Gott die Welt; ſie iſt ein Anderes als Gott, aber nur weil ſie die unendliche Entfaltung ſeiner Vollkommenheiten iſt.

Gott, indem er die Welt ſchafft, objectivirt die in ihm einigen Seynsformen, alſo die ewigen modi ſeines Weſens ſo, daß nun jede für ſich, getrennt von den andern, geſetzt iſt, und jede überdieß ſich auf unendlich mannichfaltige Weiſe in ſich und aus ſich entfaltet, ſomit die ganze ewige Fülle der Vollkommenheiten des übrigens untrennbar mit ſich einigen, göttlichen Urweſens in der Welt ſich auseinanderlegt und wieder zuſammenfaßt. Es iſt dieß aber, wie bemerkt, nicht ſo zu denken, daß die Formen oder, wie Sch. ſich ausdrückt, Potenzen der göttlichen Perſönlichkeit aus dieſer gleichſam ſich ablöſen und ſich von einander ſcheiden (was ja die widerſinnige Vorſtellung einer Auflöſung der einigen und ewigen göttlichen Perſönlichkeit wäre), ſondern die göttlichen Seynsformen bleiben in alle Ewigkeit zu der einen göttlichen Perſönlichkeit des Urweſens verbunden, und offenbaren ſich nur oder Gott objectivirt ſie nur in der Welt als dem realen und entfalteten Gegenbild ſeiner Weſenheit,

gleich wie der menschliche Geist schlechthin mit sich identisch bleibt, indem er sich doch selber in der Welt auswirkt und allmählig seine eigene Idea in seinen Werken objectivirt. Indem nun Sch. dieß übersieht, hebt er die Idee des Unbedingten, des göttlichen Urwesens auf, und vermischt das Ewige und Zeitliche, verwechselt das Leben der Welt, das ein ewiges Werden durch den Gegensatz hindurch ist, mit dem ewig actuosen, aber in sich unveränderlichen Leben des Schöpfer-Gottes, des Urwesens selber.

Indem Schelling überdieß die substanziellen Grundformen oder, wie er sie nennt, Potenzen zu Persönlichkeiten werden und sich in der Menschheit zur Harmonie entwickeln läßt, so wird seine Philosophie nicht mehr eine Philosophie der Mythologie oder über die Mythologie, sondern sie wird selbst zur Mythologie, und das ist eben das Charakteristische der ganzen Gestaltung, in welcher die Schelling'sche Philosophie ihren letzten Abschluß gefunden hat, daß sie selbst eine mythisirende geworden ist. Es ist hierbei Schelling ganz dasselbe begegnet, was der Menschheit auf der Stufe des mythologischen Processes begegnete: die Macht der Phantasie hat in ihm allmählig das vernünftige Denken überwuchert und die Unterschiede im göttlichen Leben, welche das vernünftige Denken als bloße Momente desselben unterscheiden muß, zu Persönlichkeiten verselbstständigt oder hypostasirt. Hierbei verwickelt sich Sch. überdieß in den seltsamen Widerspruch, daß er doch vielfach die Mythologie als eine geistige Reproduction des Naturprocesses bezeichnet, während sie zugleich ein Proceß der göttlichen Potenzen des Urwesens selbst seyn soll, und daß er das ewige Anundfürsichseyn der göttlichen Persönlichkeit anerkennt, während zugleich die bloßen Momente derselben in die drei, dem theogonisch-mythologischen Proceß anheimfallenden Personen auseinandergehen sollen. Hierin zeigt sich die Schelling'sche Theologie als ein Gemisch der speculativen, dem modernen fortgeschrittenen Bewußtseyn angehörigen Idee Gottes, welche das mythologische Bewußtseyn weit hinter und unter sich hat, mit den Gebilden der mythisiren-

den Phantaſie ſelber. Ja Schelling ſinkt im Grunde noch unter die Stufe des religiöſen Bewußtſeyns, welche die Mythologie bezeichnet, herab. Denn die Mythologie ſetzt die Gottzeugung vor und über das menſchliche Bewußtſeyn hinaus in das unendliche Seyn; nach Sch. aber iſt die Mythologie, was ihr nie eingefallen iſt zu behaupten, ſelbſt der theogoniſche Proceß, und das menſchliche Bewußtſeyn das Gottſetzende. Die Mythologie erhebt ſich, wie namentlich die ägyptiſche Religion beweiſt, von den gewordenen Göttern zu dem Geſchlecht der ewigen, ungewordenen Gottheiten, die ſie über alles Werden erhaben ſetzt, und ſie zeigt ſo ein mächtiges und herrliches Aufſtreben zu dem Bewußtſeyn des wahrhaft Unbedingten; Schelling dagegen läßt die ewigen göttlichen „Perſönlichkeiten" und zwar infolge des zufälligen Acts eines einzelnen Menſchen, des Sündenfalls, aus ihrer uranfänglichen Harmonie herausgeworfen werden und der Nothwendigkeit eines Kampfes, einer Spannung anheimfallen.

Keineswegs alſo bekämpfe ich die Schelling'ſche Philoſophie von jenem deiſtiſchen Standpunct aus, welcher Gott und die Welt ſchlechthin trennt. Läß man aber die von der Welt ſelbſt verſchiedenen, ewigen Potenzen Gottes in der Mythologie einen Proceß durchlaufen; ſtellt man die Lehre auf, daß jene transſcendenten Perſönlichkeiten in eine gewiſſe Spannung unter ſich gerathen und ſie in dem menſchlichen Bewußtſeyn zu löſen ſuchen: ſo bekommt man ein wahres göttliches Drama, hinter deſſen Couliſſen niemand anders ſieht, noch ſehen kann, als derjenige, der es — erfunden und gedichtet hat. Ein ſolches Drama iſt die Schelling'ſche Mythologie. Wir können demſelben nur zuſchauen. Bei jedem neuen Aufzug, bei jedem weiteren Acte deſſelben, welchen uns Sch. vorführt, müſſen wir dem Dichter, welcher uns eine neue Phaſe jenes transſcendenten Hergangs ſchildert, eben nur auf's Wort glauben; denn uns fehlen alle Data, aus welchen wir von dem mythologiſchen menſchlichen Bewußtſeyn einen Rückſchluß machen könnten auf jene Phaſen eines hinter demſelben und jenſeits deſſelben vor ſich gehen-

den übermenschlichen Processes. Ja auch nur darüber, ob irgend eine der mythischen Gottheiten der Schelling'sche Gott A oder der Gott B oder der Gott A^2 oder A^3 sey, — auch darüber müssen wir rein gläubig Schelling's eigene Erklärungen hinnehmen; denn von jenen seinen eigenen Göttern hat uns Sch. selbst so dürftige Erklärungen gegeben, daß wir nicht im Stande sind, ihre Identität mit den mythischen Göttern zu prüfen.

Schelling's Muse kann nicht leicht jemand höher stellen als der Unterzeichnete. Sch. war es, welcher zuerst den rein pantheistischen Begriff Gottes, welcher in Gott nur sein reelles Seyn, seine ewige Natur, ohne sein ideales, geistiges Seyn erfaßt und die bloße natura naturans für sich als das ganze Absolute setzte, durchbrochen und mit kühnem Geiste gestrebt hat, den rein speculativen Gottesbegriff zu gewinnen. Baader's Verdienst will ich dabei nicht schmälern; aber Baader bewegte sich von Anfang an in einfacher Identität seines Denkens und des kirchlichen Trinitätsbegriffs, während es sich hier um die Gewinnung des rein speculativen Gottesbegriffs handelt. Schelling hat selbst bis in seine letzten Lebensjahre sich eine größere Freiheit gegenüber von dem traditionellen Bewußtseyn gewahrt; auch in seinen Vorlesungen über Mythologie verwahrt er sich ausdrücklich gegen die Voraussetzung, daß seine Theologie eine neue Deduction des Trinitätsdogmas seyn wolle. Allein zum speculativen Gottesbegriff in seiner vollen Einheit ist auch er nicht hindurchgedrungen, und diejenigen, welche eine der erhabensten Aufgaben der deutschen Philosophie in die Gewinnung der rein speculativen Gottesidee setzen, haben, damit nicht der reine speculative Theismus mit den ihn überwuchernden Gebilden einer luxurirenden Phantasie identificirt und alsdann verworfen, ja leichten Kaufes verhöhnt werde, das lebendigste Interesse, beide streng zu scheiden und selbst an jenen Trübungen der höchsten und erhabensten Idee eine scharfe Kritik zu üben.

Wirth.

Die philoſophiſch-kritiſchen Grundſätze der Selbſterkenntniß oder die Seelenlehre. Von G. Mehring. Drei Theile. Stuttgart. Druck und Verlag der K. Hofbuchdruckerei Zu Guttenberg. 1857.

In dem angegebenen Werke begegnen uns die Ergebniſſe einer gründlichen und beſonnenen Forſchung. Der Titel deſſelben hat freilich etwas Befremdendes, ſofern ein Buch, als deſſen Inhalt die Grundſätze der Selbſterkenntniß ſich ankündigen, in das Gebiet der Ethik zu gehören ſcheint, während der Verf. uns, wie auch das Oder andeutet, eine Pſychologie bietet. Allerdings findet ſich in derſelben manche Materie, welche in die religiöſe Glaubenslehre und Moral fällt, wie die §§. über Gott, den Logos und den h. Geiſt, die Sünde und die Wiedergeburt, und ſomit ſcheint der Verf. den Begriff der Seelenlehre im weiteren Sinne zu nehmen. Ich möchte jedoch dafür mich ausſprechen, daß die Gränzlinien der einzelnen und beſonderen Wiſſenſchaften, wie ſie einmal ſprachlich feſtgeſtellt ſind, entweder genau eingehalten werden, oder daß man wenigſtens eine veränderte Faſſung ihres Begriffs ausdrücklich begründe.

M. beklagt ſich in ſeinem Vorwort, wie ſo viele philoſophiſche Schriftſteller unſerer Zeit, über die Gleichgiltigkeit unſeres Zeitalters gegen die Philoſophie, und er findet dieſelbe theilweiſe begründet durch die falſche, nihiliſtiſche und reſultatloſe Dialektik, in welche die Philoſophie ausgeartet ſey. Wir ſtimmen ihm hierin bei; endeß mißkennt natürlich M. ſo wenig als wir den tieferen Sinn jener Dialektik. Hegel bewegt ſich weit mehr, als irgend einer der gleichzeitigen Philoſophen, weit mehr namentlich als Schelling in reinen Begriffen, welche ganz abſtract das innerſte Seyn ausdrücken, und die Idee einer lebendigen Bewegung des Begriffs, welche zugleich die objective Dialektik des Seyenden ſelbſt ausmacht, iſt durchaus kein Irrthum. Wie Vieles könnten alſo von ihm unſere wiſſenſchaftlich gebildeten Zeitgenoſſen noch lernen, und welche reinigende, das Denken weckende Wirkung könnte das Studium ſeiner Werke namentlich auf die ſtudirende Jugend haben! Der Hauptfehler, in welchem

Hegel befangen war, der Mangel an erſchöpfender Gründlichkeit, bei welchem er die in allen Gegenſätzen waltende, ſie ſetzende und ſie aus allem Widerſtreit zur Verſöhnung führende abſolute Einheit des Seyns nicht wahrhaft erkannte, er iſt indeß längſt von tiefer Sehenden bemerklich gemacht worden. Wenn dennoch ſehr Viele der Philoſophie auch in der zur lebendigen harmoniſchen und unbedingten Idee mächtig ſich erhebenden neueſten Geſtaltung derſelben fortwährend gänzlich fremd bleiben, ſo kann der Grund hiervon nicht mehr in der Philoſophie ſelbſt, ſondern nur außerhalb derſelben geſucht werden.

Und dieſer Grund iſt kein anderer als die Herrſchaft eines ideenloſen Poſitivismus, wie er heutzutage von Oben her allerwärts begünſtigt wird. Geiſtesträge, aber ſicher auf leichten Lorbeeren ſich zu betten, iſt er die Mode des Tages geworden. Welche traurige Folgen aber eine ſolche Begünſtigung habe, das tritt nunmehr auf eine ſo handgreifliche Weiſe überall zu Tage, daß nur noch der Blinde mißkennen kann, wie unſer höheres geiſtiges Leben durch die Pflege der ächten Philoſophie bedingt ſey, wie namentlich das deutſche Nationalleben zuletzt ganz verkümmern müſſe, wenn der Einfluß der Philoſophie, dieſes ächten Kindes des germaniſchen Geiſtes, insbeſondere der Reformation, fortwährend gehemmt und untergraben wird.

Der Verf. behandelt die Seelenlehre in drei Theilen, von welchen der erſte die werdende Seele oder die Selbſtentwicklung, der zweite die denkende Seele oder die Selbſtbeſtimmung, der dritte die bildende Seele oder die Selbſtäußerung zu ihrem Inhalte haben. Es iſt dieß eine ſchöne Eintheilung, aus welcher das innere Seelenleben, der Gang und das Ziel ſeiner Entwicklung, wie ſie ſchon in der Natur der Pſyche angelegt ſind, ganz klar hervorleuchtet. Insbeſondere iſt es die Idee der menſchlichen Perſönlichkeit, welche der Verf. in ihrem tiefſten Grunde erfaßt, wenn er ſie als Identität der Allgemeinheit und Einzelheit, als ſich ſelbſt ſetzende und beſtimmende univerſelle Ichheit begreift. Das bezeichnet M. mit Recht als Hauptfehler der curſirenden pantheiſtiſchen Anſichten, daß ſie mit dem Begriff des Geiſtes

immer wieder auf den Begriff der Gattung, wie er ſich in den niedern Sphären des Lebens darſtelle, gedankenlos zurückſinken. In der Perſönlichkeit ſey das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen kein transſcendentes, ſondern ein immanentes. Das Allgemeine und Einzelne ſey hier ſo eins, daß eins in dem andern und durch das andere ſich reflectire, und das Seyende überhaupt durch dieſe Einheit ein reflexives werde.

Dieß iſt der hervorleuchtende Grundgedanke des ganzen Werks, und längſt habe ich mich in ähnlichem Sinne ausgeſprochen. Nur möchte ich noch hinzuſetzen, daß das menſchliche Ich in ſeiner individuellen Beſonderheit die ſich in ſich unterſcheidende Einheit des Allgemeinen und Einzelnen oder univerſelles ſelbſtbewußtes Ich iſt, und die Beſonderung der allgemeinen Menſchengattung durch alle Unterſchiede, Klaſſen, Nationalitäten, Geſchlechtscharaktere u. ſ. w. hindurch bis zur individuellen Eigenthümlichkeit ſcheint daher neben jener in allen Menſchen ſich gleichen Identität des Allgemeinen und Einzelnen der zweite Hauptgegenſtand der Pſychologie oder der beide Seiten der menſchlichen Natur, alſo auch das leibliche Leben mit in Betracht ziehenden Anthropologie zu ſeyn. M. kommt natürlich auch auf die beſonderen Unterſchiede, in welche die menſchliche Gattung eingeht, zu ſprechen, aber dieſelben finden ſich nur zu zerſtreut in ſeinem Werke dargeſtellt. Meines Erachtens ſollten ſie dagegen in einem beſonderen Theile zuſammenhängend entwickelt werden, während der erſte Theil der Anthropologie das Identiſche in allen menſchlichen Individuen, d. i. die Beſtimmung aller menſchlichen Perſönlichkeiten zur freien univerſellen, weil vernünftigen Ichheit, zur reflexiven Erfaſſung und zum intenſiven Willen des Allgemeinen und Unendlichen in der Selbſtheit und durch ſie, darzuſtellen hat. So wird nicht nur der volle Begriff des Weſens der menſchlichen Perſönlichkeit als der die individuelle Beſonderheit denkend und wollend mit dem Univerſellen und Qualitativ-Unendlichen ineinsbildenden Ichheit oder einzelnen Selbſtheit erhellen, ſondern die Pſychologie und Anthropologie erhebt ſich dann auch über den engeren

Gesichtspunct, welcher vornehmlich nur die Persönlichkeit der Einzelnen in's Auge faßt, zur Idee des schon in unserer Gesammtnatur angelegten Organismus der ganzen Menschheit, in welchem die durch Rassen-, Völker und Geschlechtsunterschiede u. s. w. bestimmten Individuen als besondere, jedoch das Allgemeine auf selbstbewußte Weise in sich tragende Glieder sich verhalten. Ich habe mich schon früher in diesem concreten Sinne in unserer Zeitschr. über den Begriff der menschlichen Persönlichkeit erklärt, und verweise hierauf *). Es wird aber auch die Psychologie und Anthropologie, in dem genannten Sinne behandelt, die lebendige Grundlage der Ethik. Denn nicht ist es eigentlich Aufgabe der Psychologie, die wirkliche Selbstentwicklung der Seele zur Selbstbestimmung durchzuführen, sondern dieß ist Aufgabe der Ethik, und die Psychologie hat nur zu zeigen, wie hierzu die menschliche Seele durch ihre Naturanlage disponirt ist. In gleicher Weise muß die Anthropologie, in welche die Psychologie als die das Seelische betrachtende Wissenschaft fällt, darthun, wie schon in der Natur des Menschen jener gegliederte Geistesorganismus angelegt ist, welchen dann die Ethik so, wie er durch den freien Willen verwirklicht werden soll, also zur harmonischen idealen Anschauung zu bringen hat.

Eine für den Geist der Anthropologie entscheidende, in unseren Tagen vielfach besprochene Grundfrage ist die nach dem Verhältniß zwischen Leib und Seele. Der Verf. erklärt sich nicht nur gegen die dualistische Ansicht von diesem Verhältnisse, welche Leib und Seele als zwei völlig getrennte Wesen oder Substanzen betrachtet und ihre Verknüpfung weder in dem einen noch in dem anderen dieser beiden, noch in beiden zusammen, sondern in einem Dritten, außer ihnen Liegenden als begründet findet, damit aber zu den wunderlichen, phantastischen Hypothesen, dem systema causarum occasionalium u. dgl., ihre Zuflucht hat nehmen müssen, sondern auch gegen die monistischen

*) Bd. XXIV. H. 2. S. 298.

Theorien, von welchen die eine die geiſtigen Erſcheinungen als die Affectionen der Leibs, die Seele am Ende nur als einen Collectivnamen für leibliche Functionen, die andere umgekehrt die leiblichen Erſcheinungen als Beſtimmungen des Geiſtes ſetzte. Dieſe beiden letzteren Theorien haben nach M. das mit einander gemein, daß die Unterſcheidung zwiſchen Leib und Seele eine bloß logiſche, eine bloß durch das Denken geſetzte, aber an ſich, reell nicht beſtehende ſey. So müſſe demnach zu dieſen beiden Anſichten noch eine dritte hinzukommen, welche die Mängel von beiden zu vermeiden ſuche, aber dabei dennoch das Wahre an ihnen feſthalte, alſo ebenſo die Einheit als den Unterſchied des Leibes und der Seele zur Anerkennung bringe. Beiden Forderungen genüge aber die dynamiſche Lehre, welche die Seele als das Inſichgehen des Leibes, den Leib als das Herausſetzen der Seele begreife. Die Seele ſey das Empfindende und Bewegende, der Leib der Empfindungs- und Bewegungs-Raum der Seele.

In dem bereits angeführten, unſerer Zeitſchrift einverleibten Artikel S. 291 u. ff. habe ich mich ſchon im J. 1854 in ähnlichem Sinne, wie der Hr. Verf., ausgeſprochen, und gewiß dürfen wir das Verhältniß von Leib und Seele weder als das der abſoluten ſubſtanziellen Verſchiedenheit noch als das der Einerleiheit bezeichnen. Nachdem man in neuerer Zeit mit Recht den Carteſiſchen Dualismus und damit überhaupt die gemeine Verſtandesanſicht aufgehoben hat, ſo droht der andere entgegengeſetzte Irrthum, die Annahme der Identität von Seele und Leib, in der Doppelgeſtalt des Materialismus und Spiritualismus herrſchend zu werden. Aber eben dieß, daß der Spiritualismus immer wieder den Materialismus und umgekehrt dieſer jenen hervorruft, daß beide Theorien meiſt gleichzeitig in der Geſchichte der Wiſſenſchaften auftauchen, iſt ein Beweis davon, daß keine derſelben für ſich die volle Wahrheit, der adäquate Ausdruck der mit unwiderſtehlicher Macht ſich ankündigenden vollen und thatſächlichen Wirklichkeit iſt. Die Einheit zwiſchen Seele und Leib, welche man mit Recht in der Carteſiſchen Philoſophie und deren

Ausläufen vermißte, dadurch für die Wiſſenſchaft herſtellen wollen, daß man eine jener beiden entgegengeſetzten Seynsformen auf die andere zu reduciren ſucht, heißt m. E. ein ächt philoſophiſches Problem auf völlig verkehrtem Wege verwirklichen. Weder wird es gelingen, die Materie in bloße Kräfte oder in Seele und Geiſt aufzulöſen, noch umgekehrt iſt es möglich, die idealen Potenzen als bloße Effecte der Beſtimmungen der Materie nachzuweiſen; denn der Stoff bleibt das ſchlechthin Räumliche, die Kraft aber, namentlich in ihrer höheren und höchſten Exiſtenzweiſe als Seele und Geiſt, iſt das Raumfreie. Die Reduction des einen auf das andere iſt aber auch nicht von dem ſich ſelbſt verſtehenden wiſſenſchaftlichen Einheitsverſtändniß geboten. Denn dieſes Bedürfniß verlangt, wenn es ſich ſelbſt recht begreift, nicht, daß die beiden entgegengeſetzten Formen des menſchlichen Weſens einerlei ſeyen, daß alſo entweder nur Kraft oder nur Materie exiſtire, ſondern daß beide in Einem und demſelben menſchlichen Grundweſen als die differenten Pole ſeines Lebens nachgewieſen werden. Dieſes Eine und ſelbige Grundweſen oder dieſelbe für ſich ſeyende Subſtanz iſt als ſolche nothwendig da, und als daſeyend iſt ſie räumlich, alſo materiell; aber daſſelbige Grundweſen iſt zugleich als für ſich ſeyend ſich auf ſich beziehende, alſo reflexive Einheit mit ſich oder Seele und Geiſt, worin es das Außereinander beſtändig in ſich aufhebt, und alle Differenzen des von ihm erfüllten Raumes, durch welche hindurch es ausgedehnt iſt, in ſeiner unſinnlichen Einheit indifferenzirt. Damit iſt auch zugleich klar, daß doch der Geiſt das ſich ſelber erfaſſende Grundweſen ſelbſt iſt; beide Pole des Grundweſens, der reale und der ideale, leibliche und geiſtige, ſind nicht von gleich hoher Geltung; der reale und nur er iſt Daſeyns- oder Erſcheinungsform, der Geiſt aber iſt das Grundweſen als reflexive Einheit mit ſich, als für ſich ſeyende, den Leibesorganismus beſeelende und beherrſchende Ichheit, wahre Entelechie.

Dieſer uns als die allein richtige erſcheinenden Löſung des auf das Verhältniß zwiſchen Leib und Seele ſich beziehenden

Problems der Anthropologie, welche indeß freilich hier nur angedeutet werden kann, in ihrer tiefsten Ergründung aber auf die Metaphysik zurückführt, ist ganz analog die wissenschaftliche Beantwortung eines anderen, speciell der Psychologie zufallenden Hauptproblems, nämlich der Frage nach dem Verhältnisse der verschiedenen Lebensformen der Seele selbst zu einander. Ich meine die bekannten drei Formen der psychischen Thätigkeit, welche selbst wieder auf zwei verschiedenen Stufen, der sinnlich-seelischen und der geistigen, erscheinen, indem auf der ersteren die Trias von Empfinden, sinnlichem Gemeingefühl und Begehren oder sinnlichen Trieben, auf der zweiten die Triplicität des denkenden Erkennens, des geistigen Gefühls und des Wollens unverkennbar hervortreten und auch längst, wenngleich selten in ganz klarer Form, als solche anerkannt worden sind. Die alte Philosophie hatte diese verschiedenen Formen des Seelenlebens, wenngleich, wie bemerkt, vielfach in unklarer Weise, unterschieden und als besondere Vermögen geltend gemacht, aber dieß so, daß sie theils ihre sog. Haupt- und Nebenvermögen unnöthig häufte, theils sie, als wären sie völlig geschiedene Fachwerke, nur lose aneinanderreihte, ohne ihre innere lebendige Einheit zur Anschauung zu bringen. Diese Einheit mußte daher die Anthropologie auch im Gebiete des Seelenlebens selbst zu begreifen und durchzuführen streben. Allein wie das wissenschaftliche Einheitsbedürfniß in der Lehre von dem Verhältnisse zwischen Leib und Seele, statt in der Ableitung dieser beiden Potenzen als der zwei differenten Pole des Einen Wesens der menschlichen Natur aus dem Begriff des letzteren sich zu befriedigen, irriger Weise zu den beiden sich wechselseitig bekämpfenden Versuchen geführt hat, die psychischen Erscheinungen auf die leiblichen oder umgekehrt diese auf jene zurückzuführen: so hat dasselbe Einheitsbedürfniß in der speciellen Lehre von den verschiedenen Formen des Seelenlebens, statt diese Formen als ebenso viele Weisen der Selbstverwirklichung der Einen Seele nachzuweisen, dazu verleitet, daß man sich alle Mühe giebt, die verschiedenen Formen des Seelenlebens als bloße Modificationen einer

einzelnen und ſelbſt doch nur beſonderen Form dieſes Lebens darzuſtellen oder wenigſtens die Vielheit auf eine Zweiheit zu reduciren. So verwandelt ſich den Einen das ganze Seelenleben am Ende in einen bloßen Vorſtellungsmechanismus, die Andern ſuchen den Willen zum Princip des Seelenlebens ſelbſt zu machen oder, was damit zuſammenhängt, ſie betrachten das ganze Seelenleben nur als ein Triebleben; der Senſualismus ſieht alle Functionen des Geiſtes als bloße Transformationen der Empfindung an, während der Idealismus geneigt iſt, ſie als Modificationen des Denkens darzuſtellen.

Weil alle Geiſtesverrichtungen ja doch nur Formen der Selbſtverwirklichung des Einen Geiſtes ſind, ſo iſt es ſehr begreiflich, daß ſie alle in einander übergehen, alle zuſammenhängen, und der Verſuch, von einer beſonderen Art von Seelenthätigkeiten aus alle anderen zu begreifen, kann daher die mannigfaltigſten Geſtaltungen, welche bei Weitem noch nicht erſchöpft ſind, in eben ſo vielen ganz originell ſcheinenden Pſychologien annehmen. Allein iſt damit das zu Beweiſende erhärtet? Alles Entgegengeſetzte geht in einander über, und darum iſt doch nichts identiſch mit ſeinem Gegentheil, ſo wenig als der Zuſammenhang des Verſchiedenartigen eine Einerleiheit iſt; vielmehr iſt dieſer Zuſammenhang und jenes In-einander-Uebergehen nur ein Beweis davon, daß die Seele die übergreifende Einheit aller ihrer noch ſo verſchiedenartigen Functionen, concrete, d. i. unterſchiedsvolle Einheit, lebendige Totalität in ſich iſt.

Ich muß daher dem Hrn. Verf. auch darin der Hauptſache nach beiſtimmen, wenn er auf der niederen, noch ſinnlichen Stufe des Seelenlebens Sinn und Trieb, jenen als die in ſich gehende Indentificirung des Individuums mit der ſinnlichen Außenwelt, dieſen als diejenige Seite der Sinnlichkeit, vermöge der das Individuum ſich als lebendiges, bewegendes Individuum ſetzt, von einander unterſcheidet und zugleich beide als die zwei Seiten einer Einheit faßt, deren jede nicht ohne Beziehung auf die andere gedacht werden kann. Dieſe Einheit aber iſt, wie er ganz richtig bemerkt, keine unmittelbare, ſo daß jedem Sinne

ſofort ein Trieb entſpräche, ſondern es faſſen ſich alle Sinne in eine Einheit, in die Sinnlichkeit zuſammen, bedingen ſo die Stimmung des Individuums, und dieſe Einheit, in welcher das Individuum durch ſeine Stimmung erſcheint, differenzirt ſich im Triebe wieder nach eigener Regel. Wäre dem nicht ſo, würde jeder einzelne Sinn unmittelbar in einen Trieb übergehen, ſo ginge ja die Einheit, die Individualität, völlig verloren.

Hierbei möchte ich nur fragen, ob dieſe Stimmung mit ihren beiden entgegengeſetzten Formen, Luſt und Unluſt, nicht Sache des Gefühls und zwar hier auf der niedereren Stufe Sache des ſinnlichen Gemeingefühls ſey. Der Verf. behauptet, daß die Stimmung als Luſt oder Unluſt nicht in dem Gefühle, ſondern in der Empfindung von dem anziehenden oder abſtoßenden Verhältniſſe eines Gegenſtands zur Seele beſtehe. Trete ein Wechſel in der Empfindung ein, ſey alſo der gegenwärtige Eindruck nicht derſelbe, wie der vorhergehende, ſo werde der erſtere als etwas für ſich empfunden und zwar entweder als Luſt oder als Unluſt. Anders beim Gefühl. Hier habe die Abſtraction ihre Macht entfaltet und ſey infolge davon die Reflexion vollendet worden. Das denkende Weſen gehe nicht in dem Eindruck auf, ſondern er werde vielmehr für daſſelbe zur Vorſtellung. Nun aber könne der vorgeſtellte Gegenſtand auf das in der Thätigkeit der Vorſtellung von ihm unterſchiedene vorſtellende Subject bezogen, verglichen, abgemeſſen werden, und dieſes Beziehen auf das Subject mit ſeinem Inhalt ſey alsdann erſt das Gefühl.

Ich bin nun mit dem Hrn. Verf. ganz darin einverſtanden, daß das Gefühl in der Beziehung irgend eines Gegenſtands, der irgendwie in unſer Bewußtſeyn eingetreten iſt, auf das Subject ſelbſt, das individuelle Ich, durch die Seele beſtehe. Aber eben deßwegen wird die auf dieſe Weiſe erregte Selbſtaffection der Seele auch dann ſchon als Gefühl zu bezeichnen ſeyn, wenn der Gegenſtand bloß empfunden wird. Die Art, die Qualität einer Weiſe des Seelenlebens, des Verhaltens der Seele kann dadurch nicht eine andere werden, daß der Gegenſtand, auf wel-

chen sie sich bezieht, das eine Mal vorgestellt, das andere Mal empfunden wird. Das Gefühl der Lust, welches die Vorstellung einer angenehmen Speise in mir erweckt, bleibt die Species von psychischen Vorgängen, die sie ist, nämlich Gefühl auch dann, wenn ich die Speise selbst unmittelbar empfinde, also sie genieße. Eine Aenderung in meinem praktischen Verhalten ist hierbei vorgegangen, das Gefühl ist aber dasselbe geblieben, nur daß es das eine Mal stärker, als das andere Mal, erregt werden mag. Ich wüßte auch gar nicht, wie man Lust und Unlust anders bezeichnen könnte, als mit dem Gattungsnamen der Gefühle, und wenn die bloßen Empfindungen von beiden, Lust und Unlust, begleitet seyn können, so muß auch die hierdurch erregte Stimmung Gefühl seyn. Deutlich scheiden sich auch beide, Gefühl und Empfindung, schon auf der niedereren Stufe des Seelenlebens ab, wenn sie gleich hier schneller in einander übergehen, als auf der höheren Stufe des geistigen Lebens; denn dieselbe Empfindung z. B. des Sauren ist bald mit einem angenehmen, bald mit einem unangenehmen sinnlichen Gefühl verbunden. Die Empfindung ist das Insichfinden einer durch ein Object erregten Nervenbewegung, aber die Beziehung dieser Empfindung selbst auf die Totalität unserer sinnlichen Individualität durch die Seele, das unmittelbare Innewerden des Verhältnisses, in welchem eine Empfindung zum empfindenden Subject steht, ist erst das sinnliche Gefühl, weßwegen ich auch nicht anstehe, schon den Thieren sinnliche Gefühle zuzuschreiben.

Auf der höheren Stufe des geistigen Lebens unterscheidet nun M. das Erkennen, Fühlen und Wollen, jedoch nicht als drei verschiedene Acte der Seele, deren jeder für sich bestünde, sondern nur als die drei verschiedenen Momente, von denen keines in irgend einem Denkact fehlen, jedes aber als das primitive hervortreten könne und dann die andern als begleitend in sich einschließe. Sehe ich von der so eben bemerklich gemachten Differenz hinsichtlich des Gefühls ab, so kann ich dem Hrn. Verf. nur Recht geben, wenn er keinen jener drei Acte der Seele als für sich bestehend betrachtet wissen will. Nur möchte ich

nicht behaupten, daß das Gemeinſame in dieſen drei Acten oder verſchiedenen Momenten des Geiſteslebens im Denken beſtehe, und ich kann deßwegen den Satz nicht unterſchreiben; daß jede jener Bewegungen, die wir als Erkennen, Fühlen und Wollen unterſcheiden, ein Denkact ſey. Es iſt freilich jeder Erkenntnißact ein Denkact, weil ja das Erkennen nur ein Denken des an ſich Seyenden, Reellen iſt, ſey es, daß wir daſſelbe urſprünglich aus der Empfindung ſchöpfen oder auch nicht, und auch das Wollen iſt ohne ein Denken nicht möglich. Aber darum iſt doch das Wollen nicht „eine beſtimmte Modification des Denkens", nicht ſelbſt ein Denkact, und zwar aus dem Grunde, den der Hr. Verf. ſelbſt treffend auseinanderſetzt, weil nämlich der Wille die freie Selbſtbeſtimmung des Ich iſt, in einen beſtimmten Gedanken ſeine individuelle Energie zu legen oder nicht. Ich meinerſeits dringe auf feſte Unterſcheidung jener Functionen in und bei aller ihrer Einheit. Denn nur ſo erhellt ganz klar der erhabene und tiefe Vollbegriff der menſchlichen, gottverwandten Perſönlichkeit als wahrhaft unendlicher Selbſtheit. Iſt der Geiſt im denkenden Erkennen reine objective, gegenſtändliche Allgemeinheit, Wiſſen des unendlichen Seyns, ſo verſchmilzt im Gefühle mit der objectiven Allgemeinheit zugleich ſeine individuelle Subjectivität, und als Wille iſt er das freie energiſche Selbſt von beidem in ihrer herrlichen Einheit, ein göttlich Gebietendes im Univerſum. Weil jedoch M. eben dieß ſelbſt anerkennt, ſo ſcheint mir eine Differenz unſerer beiderſeitigen Auffaſſung mehr in einzelnen Ausdrücken, als in der Grundanſicht des Hrn. Verf. zu liegen.

Das Werk deſſelben iſt überdieß reich an geiſtvollen Beleuchtungen vieler einzelner, wichtiger Erſcheinungen des Seelenlebens. So bekennt er ſich zur Annahme einer Weltſeele, einer Annahme, die auch Fortlage in ſeiner Pſychologie als begründet bezeichnet durch die neuen Einſichten in Anatomie, Phyſiologie, Phyſik und Chemie, und gewiß iſt eine ſeelenartige Potenz das Bildende in allen Naturerſcheinungen, auch den anorganiſchen. Woher denn ſonſt die Anziehung und Abſtoßung

der Körper im Gebiete der chemiſchen Affinität, welche irgend ein wenn auch noch ſo dumpfes Vernehmen der Natur des einen Körpers im Verhältniſſe zu der des andern durch letzteren oder durch beide vorausſetzt. Deßwegen bezeichnet ferner M. mit allem Rechte die ſog. Lebenskraft und die Seele als dem Weſen nach identiſche und nur der Stufe des Inſichſeyns nach verſchiedene Seynsformen. Jedoch näher auf die einzelnen Partien einzugehen, verbietet die Rückſicht auf den Raum, und ſo ſchließe ich denn dieſe Anzeige mit der Verſicherung, daß das Werk des Verf. mir als ein ſchätzenswerther Beitrag zur Förderung der Pſychologie, wenn ich gleich in einzelnen Puncten davon abweiche, aller Beachtung würdig zu ſeyn ſcheint.

Wirth.

„Roſenkranz'ſche Vernunftwiſſenſchaft", ein reformirender Lektürebericht von Dr. Ernſt Ferdinand Friedrich.

Wem es Ernſt iſt um den Fortſchritt der Vernunftwiſſenſchaft, wen ihr Zurückbleiben hinter der Natur- und Geiſtwiſſenſchaft ſchmerzlich berührt, der wird das Erſcheinen der Roſenkranz'ſchen Metaphyſik als ein freudiges Ereigniß begrüßen, der wird es als Aufrichtung eines neuen Banners auf dem Felde der Wahrheit willkommen heißen. „Wiſſenſchaft der logiſchen Idee von Karl Roſenkranz in 2 Bänden, erſter Theil: Metaphyſik, Königsberg, 1858, Verlag der Gebrüder Bornträger", 580 Octavſeiten. Gefliſſentlich will ich von dieſer trefflichen Leiſtung jetzt hier mehr berichterſtattend, als beurtheilend ſprechen, weil ich ſelber, auf Grund ihrer Errungenſchaften augenblicklich ſchon weiter vorgedrungen, mir meine Beiträge zu ihrer Vollendung größtentheils für die Zukunft aufſparen möchte. Ein ehemaliger Zuhörer des Herrn Geheimraths Roſenkranz (1850—1855), las ich ſeine metaphyſiſche Dialektik binnen einer Woche in Nachmittagsruhe auf meinem Sopha durch, das Buch in der linken, die Bleifeder in der

rechten Hand, und halte ich mich für befähigt, darüber Auskunft zu geben.

Das Titelblatt des zweibändigen Werkes, deſſen erſter Theil: „Metaphyſik“ uns jetzt vorliegt, bezeichnet der phyſiſchen Idee (Natur) und der pneumatiſchen Idee (Geiſt) gegenüber die logiſche Idee (Vernunft) als ſeinen Inhalt. Es iſt die Theorie der urſprünglichen Vernunft (theorie de la raison impersonnelle) gegenüber der Vernünftigkeit oder dem Vernunftbewußtſeyn Gottes und der Menſchen, bei denen ſie eben als perſönliche Vernunft (raison personnelle) auftritt, es iſt die Lehre von den Kategorien des bloßen Seyns, des bloßen Begriffs und der Selbſtvermittelung des Begriffs mit dem Seyn, welche von Roſenkranz auf dem Buchrücken „Logik“, auf dem Titelblatt „Wiſſenſchaft der logiſchen Idee“ und anderwärts auch Dialektik genannt wird. *Λόγος*, d. h. ratio = raison = Vernunft (woher Logik im weiteren Sinn, Lógik, logiſch) iſt das gleich ſehr dem Naturgebiet, wie dem Geiſtgebiet innewohnende, ſowohl in dem einen, als in dem andern ſtillgeſchäftig waltende (d. h. dialektiſche) Geſetzthum. Dem Natur- und Geiſtforſcher kommt die Vernunft als abſolute Form des Wahren vor. Vernunft iſt aber der eigene Zuſammenhang aller derjenigen nothwendigen Abſtracta, welche weder dem Naturgebiet, noch dem Geiſtgebiet ſpecifiſch angehören und doch als Geſetze beiden Gebieten zugleich innewohnen. Vernunftkategorien (z. B. Grund, Erſcheinung, Wirklichkeit; Gattung, Art, Einzelweſen) heißen „die allwaltenden, ſowohl in der Natur, als im Geiſt und ſeiner Geſchichte ſtillgeſchäftigen Weſenheiten.“ Vorrede S. XV: „Wir ſagen z. B. ein Stein iſt nicht ohne Qualität und Quantität zu denken; er hat als dieſer Inhalt dieſe Form; er hat als dies eigenthümliche Ding eigenthümliche Eigenſchaften; er iſt ein Ganzes in ſeinen Theilen; er iſt das Product eines morphologiſchen Proceſſes; er iſt einerſeits Wirkung, andererſeits Urſache von Wirkungen; er iſt als ein einzelner Exemplar einer Art; er iſt ein nothwendiges Moment in der Entwickelung der Idee der Natur u. ſ. w., d. h. alle logiſchen Ka-

tegorien haben in ihm konkrete Existenz." Die Richtigkeit selber ist als absolute Form des Wahren der eigentliche Gegenstand der Vernunftwissenschaft. Die Lógik = scientia rationis = Vernunftwissenschaft = Dialektik muß nicht bloß den eigenthümlichen durch sie selber sich erzeugenden Zusammenhang ihrer Kategorien nachweisen, sondern ihn auch als dem Natur- und Geistgebiet immanent oder innewohnend aufzeigen. Es sind nun die Kategorien des bloßen Seyns: Qualität, Quantität, Modalität; Grund, Erscheinung, Wirklichkeit; Zweck, Mittel, Ausführung, mit denen sich Karl Rosenkranz's metaphysische Dialektik beschäftigt.

Das vorliegende Buch verweiset auf eine Reihe früherer Studien seines Verfassers, welche auf eine Reform der Hegel'schen Logik hinarbeiten. Auf dem Lehrstuhle Kant's, Krug's und Herbart's sitzend, feiert dies Jahr Rosenkranz sein 25jähriges Dienstjubiläum als ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg; daß er „der kritischen Reinigung und systematischen Fortbildung Hegel'scher Philosophie sein Leben gewidmet habe", wie er gleich zu Anfang der Vorrede von sich sagt, dies muß selbst der Neid ihm lassen. Vorrede S. XII: „Die Hegel'sche Philosophie, deren Stifter ihrem Ausbau so plötzlich entrissen ward, hat einen productiven Trieb in sich, sich aus sich selbst zu erweitern und zu vertiefen, zu reinigen und zu vollenden." Für uns kommt hier vornehmlich seine Reform der Hegel'schen Lógik und nebenher auch seine Reform der Hegel'schen Geistwissenschaft in Betracht. Seine „kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems" Königsberg 1840 reformiren noch nicht. Später jedoch veröffentlichte er eine Revue aller zeitherigen Logiken durch Herausgabe des Buchs: „Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens" Leipzig 1846; die vorhandene Masse von verschiedenen Bearbeitungen der Logik hatte er auf eine gewisse Anzahl abweichender Standpuncte zurückgeführt, welche dem Begriff des Denkens gemäß die bisherigen Logiker einnehmen konnten und in der That auch eingenommen haben; hier war es,

wo er ſchließlich S. 246—249 ausdrücklich mehrere „Mängel in der Ausführung der Hegel'ſchen Logik" hervorhob. Sodann ließ er 1847 in Noack's Jahrbüchern für ſpeculative Philoſophie I, 1, 167—183 eine „kritiſche Ueberſicht der Metaphyſik in Deutſchland ſeit 1831" abdrucken, worin er das Verhältniß der Hegel'ſchen Logik zu den zahlreichen Metaphyſiken unterſuchte, die während jenes Zeitraums erſchienen waren. Trotz aller Polemik gegen Hegel behaupteten ſich ſeine metaphyſiſchen Kategorien: Qualität, Quantität, Modalität; Grund, Erſcheinung, Wirklichkeit ſo gut, wie ſeine logikaliſche Kategorie: Allgemeinheit, Beſonderheit, Einzelheit. Ferner trat Roſenkranz in ſeinem „Syſtem der Wiſſenſchaft, ein philoſophiſches Encheiridion" Königsberg 1850 S. 1—156 mit einem Abriß der ganzen Vernunftwiſſenſchaft („Dialektik") hervor, welche er in Metaphyſik (das Seyn), Logik (der Begriff) und Idealogie (die Idee) eintheilte. Unter Metaphyſik oder Seynsdialektik verſtand er anknüpfend an des Ariſtoteles Metaphyſik die Lehre von den Kategorien des bloßen Seyns: Potentialität, Actualität und Finalität = δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια, welche ich durch Vermögentlichkeit, Thätlichkeit und Zweckhaftigkeit verdeutſche. Die Theorie der Kategorien des vermögentlichen Seyns: Qualität, Quantität, Modalität = Beſchaffenheit, Großheit, Maßlichkeit, belegte er, an Metaphyſiken eines Herbart, Wolff u. ſ. w. erinnernd, aber, wie ich glaube, nicht treffend mit dem Namen „Ontologie", weil ſie ja von dem ὄν = ens = Ding noch gar nicht handelt, ſondern erſt von dem anfänglichen εἶναι = esse, Seyn; wie das vermögentliche Seyn und damit die Theorie deſſelben mit einem einzigen Schlagwort zu nennen ſey, davon ein ander Mal. Die Theorie der Kategorien des Weſens (οὐσία = essentia = Weſen) oder des thätlichen Seyns: Grund, Erſcheinung, Wirklichkeit = Fundament, Apparenz, Effectivität, nannte er, den Namen einer mediciniſchen Doctrin aufnehmend, „Aetiologie", obſchon mit dem Bemerken S. 10 (und wiederholt in ſeiner diesjährigen Metaphyſik (S. 110), daß ſie folge-

rechter Weise Ousiologie oder Wesenslehre heißen müsse. Endlich die Theorie der Kategorien des zweckhaften Seyns: Zweck, Mittel, Ausführung, behandelt er unter dem Namen Teleologie oder Zwecklehre als dritten und letzten Theil der Metaphysik. Rosenkranz machte zuerst darauf aufmerksam, daß der Begriff bereits den Zweck in sich enthalte, daß Zweckhaftigkeit = Finalität = Entelechie diejenige Form sey, in welcher die Substanz als Subject, das Wesen als Sollen, das Seyn als Vorläufer des Begriffs auftritt, daß somit die Teleologie ihre systematische Heimathsstelle gleich hinter der Ousiologie und noch vor der Begriffsdialektik habe. Er schob also, hier schon Hegel sehr gut verbessernd, die Teleologie als Zwischenglied zwischen Ousiologie und Begriffsdialektik ein und war damit Vater der Teleologie geworden. Der Metaphysik als der Seynsdialektik stellte er nun die Logik im engeren Sinn (Logik, logikalisch von λόγος, d. h. conceptus = Begriff; Lógik zu Logik, wie Phýsik zu Physik, Politik zu Politik; logisch zu logikalisch, wie physisch zu physikalisch, grammatisch zu grammatikalisch, ethisch zu moralisch oder ethikalisch) als Begriffsdialektik gegenüber, worunter er die Lehre vom Begriff als solchem, vom Urtheil und Schluß verstand. Hier erhob sich Rosenkranz nur leise über seine Vorgänger. Denn z. B. Urtheil und Redesatz wird und darf Niemand als Vernunftkategorien anerkennen; sowohl Urtheil, als Redesatz sind Geistkategorien; nur Gott und Menschen urtheilen; bloß die menschliche Persönlichkeit macht Redesätze. Von logikalischen Kategorien waren aber auch bisher erst sehr wenige aufgestellt worden, nämlich folgende: Verallgemeinung, Besonderung, Vereinzelung = Generalisation, Specialisation, Individualisation, sodann Gattung, Art, Einzelwesen = genus, species, individuum, endlich Einzahl, Mehrheit, Allheit = Singularität, Pluralität, Universität. Noch gar nicht an's Licht gezogen ist z. B. die dem Urtheil und Redesatz innewohnende Vernunftkategorie, und wie viele andere wären hier noch zu erörtern! Desto größer waren Rosenkranz's Verdienste um den letzten Theil der Dialektik, um die Lehre vom

Princip, von der Methode und vom System, welche er nur, wie ich glaube, nicht passend „Idealogie oder Ideelehre" betitelte. Die ganze Philosophie ist als Wissenschaft der Idee oder des Absoluten Idealogie, sowohl die Dialektik, als auch die Physik und Pneumatik; daß man die „Selbstvermittelung des Begriffs mit dem Seyn" Idee nennen dürfe, bezweifle ich; wie sie zu nennen und was Idee sey, werde ich anderswo mittheilen. Vortrefflich beschrieb jedoch Rosenkranz in seinem „System der Wissenschaft" S. 117—156 die methodische Evolution des Princips zum System, womit er Begründer des dritten und letzten Theils der Vernunftwissenschaft geworden. Er unterschied Realprincip, Idealprincip, Idealrealprincip; er unterschied analytische, synthetische, genetische Methode; er stellte zuerst die Kategorien: Chaos und Localsystem, Oscillation und Compensation, Einzigkeit und Centralisation auf. Princip, Methode und System verdeutsche ich durch: Erzanfang, Verfolg und Gesammtwaltung; ihre Doctrinen würden Archik, Methodik und Systematik heißen; sie sind, behaupte ich, neben der Gottlehre oder der reinen Theologie, dem Ende der Geistwissenschaft, die allerschwierigsten, aber zugleich auch die allererhabensten Doctrinen der Philosophie. Maxime oder Grundsatz ist jedoch nicht eins mit Princip oder Erzanfang, Procedur oder Verfahren nicht eins mit Methode oder Verfolg, Doctrin oder Lehrgebäude nicht eins mit System oder Gesammtwaltung. Maxime, Procedur und Doctrin sind schon Geistkategorien, gehören sammt allen Forschungsmanieren, Hilfsoperationen, Experimenten, Beweisführungen der sog. Wissenschaftslehre an, fallen dem Treiben der Gelehrtenrepublik anheim, deren Aufgabe es ist, Wahrheit zu erforschen und zu beweisen. „Das Wahre und die Wissenschaft" bezeichnete nun auch Rosenkranz S. 590—593 als einen Theil der Geistphilosophie; er vermochte aber bisher noch nicht die Vernunftkategorien: Pricip, Methode, System, und die Geisteskategorien: Maxime, Procedur, Doctrin, gehörig auseinanderzuhalten. Das Wahre steht dem Irrigen gegenüber, wie das Irrige dem Falschen; die Richtigkeit ist Gegenstand

der Vernunftwissenschaft, nicht die Wahrheit. Ὀρθότης = rectitudo = Richtigkeit ist die absolute Form des Wahren; es ist Etwas erst dann wahr, wenn es seine Richtigkeit hat; „nur dasjenige kann als Wissenschaft gelten, was als ein auch logisches Gebilde sich zu rechtfertigen vermag"; darum fallen aber Wahrheit und Richtigkeit noch keineswegs zusammen. Die Idee des Guten, die Idee des Wahren, die Idee des Schönen und die Idee der Heiligung sind Geistkategorien, welche dem Staate, der Wissenschaft, Kunst und Religion zu Grunde liegen; diese 4 Felder: 1) Ethik oder Sittlichkeitslehre, 2) Idmonik oder Kundigkeitslehre (ἴδμων = kundig), 3) Aesthetik oder Sinnigkeitslehre, 4) Sebastik oder Frömmigkeitslehre (σεβαστικὴ) bilden sammt der ganzen sog. Psychologie und Erkenntnißtheorie, welche man, da es auch eine Psychologie der Thiere giebt, lieber Idianthropik oder Einzelmenschlehre nennen sollte, und nebst der reinen Theologie oder Gottlehre (die gemischte Theologie ist Gottesgelahrtheit und als solche an ein Religionsbuch gebunden) den Gegenstand der Pneumatik; diese 6 Felder sind also von der Vernunftwissenschaft sorgfältig abzuscheiden. Hierbei sey zugleich erwähnt, daß Rosenkranz in seiner diesjährigen Metaphysik S. 38*—39 seine Reform der Hegel'schen Geistphilosophie mittheilt: „Hegel hat die Sphäre der Versöhnung des endlichen Geistes mit dem absoluten in Religion, Kunst und Wissenschaft nicht als die Absolutheit des objectiven Geistes, sondern schlechthin als den absoluten Geist bezeichnet. Erinnert man sich aber seiner Auslassungen über den Begriff Gottes in der Philosophie der Religion und in den Vorlesungen über die Beweise für das Daseyn Gottes, so kann es kaum zweifelhaft seyn, daß der Organismus des ganzen Systems sich richtiger vielleicht so gestaltet: 1) die logische Idee, 2) die Natur, 3) der Geist, a. als individuell subjectiver (ich sage: Einzelmensch), b. als geschichtlich objectiver (ich sage: Freiheit): α. als ethischer (Staat), β. als ästhetischer (Kunst), γ. als religiöser (Kirche), c. als absoluter an und für sich (Gott)." Zwischen α. und β. ist aber, wie ich ander-

wärts darthun werde, einzuſchalten: „als idmoniſcher (Wiſſenſchaft); die Idmonik oder Kundigkeitslehre ſteht der Aeſthetik oder Sinnigkeitslehre am Schroffſten gegenüber und hat zu ihrem Reſſort 1) die Forſchung, 2) den Beweis, 3) das Zuſammenwirken der Fachwiſſenſchaften zu einer einzigen Wiſſenſchaft; Alethiſtik (ἀληθίζομαι) oder Forſchungslehre, Apodeiktik oder Beweislehre, Epiſtemonik oder Wiſſenſchaftskunde wären demnach die Disciplinen der Idmonik; Alethiſtik, Apodeiktik und Epiſtemonik ſind alſo nicht zu verwechſeln mit den dialektiſchen Disciplinen: Archik, Methodik und Syſtematik. Roſenkranz hat jetzt den ungeheuern Fortſchritt gethan, die Religionsphiloſophie (Sebaſtik oder Frömmigkeitslehre) und die Aeſthetik oder Sinnigkeitslehre der „Sphäre des abſoluten Geiſtes", in welcher ſie bei Hegel und auch noch in ſeinem eigenen „Syſtem der Wiſſenſchaft" von 1850 auftreten, zu entreißen und ſie in die Sphäre des geſchichtlichen Geiſtes zu verſetzen. Die Deviſe der Kantiſchen Philoſophie „Gott, Freiheit und Unſterblichkeit" enthält zugleich die 3 Hauptprobleme der Geiſtwiſſenſchaft; Einzelmenſchlehre (Idianthropik), Freiheitslehre (Eleutheriaſtik (ἐλευθεριαστική) und Gottlehre (reine Theologie) ſind auch die 3 Haupttheile der Pneumatik; die Eleutheriaſtik aber zerfällt in Ethik, Idmonik, Aeſthetik und Sebaſtik. Roſenkranz überſieht es, daß „das Wahre und die Wiſſenſchaft" mit in die Sphäre der humanen Freiheit oder des geſchichtlichen Geiſtes hineingehört, und ſagt nun, leider mit allen ſeinen Vorgängern bis auf Ariſtoteles hin übereinſtimmend, in ſeiner heurigen Metaphyſik S. XVIII: „ich behalte den Begriff des Wahren für die Logik" und S. 29: „nach unſerm Dafürhalten hat es die Logik überhaupt mit dem Begriff des Wahren zu thun"; Hegel's Ausſpruche: „die Ideelehre enthält den Begriff der Wiſſenſchaft", folgend erklärt er S. 95 ausdrücklich: „die Idealogie (d. h. die Lehre vom Princip, von der Methode und vom Syſtem) kann auch Wiſſenſchaftslehre genannt werden." Nimmermehr. Die Idee des Wahren, wiederhole ich gegen alle Logiker Indiens und Europas, iſt nicht Vernunft-, ſondern Geiſtkategorie; denn

Irrthum und Wahrheit können ohne das Wissen menschlicher Personen von den Thatsachen der Natur oder Geschichte nicht gedacht werden; das Wahre und Irrige setzen bereits immer ein Streben nach Erkenntniß voraus, wogegen das Richtige und Falsche noch völlig frei sind. Falschheit und Richtigkeit sind sowohl dem Naturgebiet, wie dem Geistgebiet immanent, während Irrthum und Wahrheit nur innerhalb des letzteren vorkommen.

Wir kehren zum Rosenkranz'schen „System der Wissenschaft" zurück. Es konnte sich als philosophisches Handbuch von 621 mittelmäßigen Octavseiten und 872 Paragraphen, wollte es eben die Vernunftwissenschaft (Dialektik), Naturwissenschaft (Phýsik) und Geistwissenschaft (Pneumatik) in ihren Hauptpuncten kurz entwickeln, unmöglich viel auf Exemplification seiner Paragraphen einlassen. Der Verf. verfolgte mit Recht mehr den vom bloßen Seyn an bis zu Gott als dem weltschöpferischen Geiste hin sich fortspinnenden Faden und legte auf die Detaillirung geringen Werth. So kam es denn, daß jener Abriß der ganzen Vernunftwissenschaft S. 1—156, seine Reform der Hegel'schen Lógik, namentlich seine Teleologie und sogen. Idealogie, bisher weniger Aufsehen erregte, als er es verdiente. Die Brochüre, in welcher R. sein philosophisches Encheiridion gegen gewisse Mißverständnisse zu verwahren suchte: „Meine Reform der Hegel'schen Philosophie, Sendschreiben an Herrn Dr. J. U. Wirth", Königsberg, 1852, 85 Octavseiten, gab auch nicht Gelegenheit, die Paragraphen seiner Teleologie und sogen. Idealogie durch Beispiele zu verdeutlichen. Beispiele üben aber sowohl als Pröbchen für den überzeugenden Nachweis, wie als Fingerzeige für den lernenden Leser einen gewaltigen Einfluß; jedes einzelne gute Beispiel wirkt nicht nur instructiv, sondern auch scientifisch. So haben denn von Logiken dieses Jahrzehnts z. B. die Ulrici's, Leipzig, 1852, und die Ueberweg's, Bonn, 1857, die Errungenschaften der Rosenkranz'schen Lógik noch außer Acht gelassen. Eben darum ist uns jetzt die monographische Ausarbeitung jenes Abrisses der ganzen Vernunftwissenschaft zur

nunmehrigen „Wissenschaft der logischen Idee“ in 2 Bänden ein freudiges Ereigniß.

Beleuchten wir schließlich den ersten Band selber, welcher 1) eine längere Vorrede, 2) eine bedeutsame Einleitung in die Vernunftwissenschaft und 3) das Lehrgebäude der metaphysischen Dialektik enthält, eine monographische Ausarbeitung desjenigen Abrisses der Metaphysik, welchen R. in seinem „System der Wissenschaft“ S. 9—94 geliefert hatte und dessen Inhalt wir schon angegeben haben. Aus der Vorrede heben wir noch hervor S. VII: „Ich bin ein abgesagter Feind aller Abstraction, die sich nicht am Concreten zu legitimiren vermag“, S. XX: „Ich habe mit Geflissentlichkeit der Exemplification einen großen Nachdruck gegeben, um durch ihren Realismus die Nothwendigkeit der abstracten Begriffe in's Licht zu setzen“, womit zu verbinden S. 299: „Wenn man sieht, mit welcher Hartnäckigkeit die wenigen von Aristoteles, Baco von Verulam und von Kant gegebenen Beispiele in den Schulen wiedergekäut werden und wenn man die Verschiefung und Beschränkung der Begriffe erwägt, welche diese sanctionirte Tradition zur Folge hat, so erkennt man wohl die Pflicht, auf die Veranschaulichung der Begriffe auch durch andere Beispiele Fleiß zu verwenden, um die Stagnation der Wissenschaft an solchen Puncten zu heben und den Gesichtskreis zu erweitern.“ Der Verf. ist treulich so verfahren; er hat jede einzelne metaphysische Kategorie zuerst entwickelt und dann an Pröbchen aus dem Natur- und aus dem Geistgebiet verdeutlicht. S. XXVII. bemerkt er, daß wir in unserer deutschen Literatur und namentlich in unserer deutschen Journalistik einen völligen Pseudohegel besitzen, womit zu verbinden S. 22: „Die Häufigkeit, mit welcher noch immer Invectiven gegen Hegel geschleudert werden, steht in umgekehrtem Verhältniß zum Studium seiner Schriften; je weniger man sie liest, desto gründlicher und zuversichtlicher glaubt man über ihn aburtheilen zu können.“ S. XXVII. spricht er nun auch von den Bestrebungen, welche die Franzosen mit dem wirklichen System Hegel's bekannt zu machen suchen; „diejenige

Schrift aber, die nach meinem Urtheil die vollendetste ist und, wenn sie in's Deutsche übersetzt würde, auch für viele Deutsche ein tieferes und richtigeres Verständniß Hegel's zur Folge haben würde, ist das Buch vom Prof. Dr. Véra: Introduction à la philosophie de Hégel, Paris, 1855." Daß Rosenkranz selber sich der Darstellung des Haplohegel (Schlichthegel) befleißigt hat in seinem Buch „Hegel's Leben", Berlin, 1844, in seiner „Kritik der Principien der Strauß'schen Glaubenslehre", Leipzig, 1845, neuerdings in seiner „Apologie Hegel's gegen Dr. R. Haym", Berlin, 1858, und sonst, ist bekannt. Die Einleitung in die Vernunftwissenschaft zerfällt in 17 Abschnitte, deren jeder seine eigene Ueberschrift führt; wir zeichnen folgende Ueberschriften aus: „Vorurtheile für und gegen die Logik", „Hegel's Logik in ihrem Verhältniß zu Kant's Vernunftkritik", „Kritik der Hegel'schen Logik." Ueberaus wichtig ist der letztgenannte Abschnitt. Dort heißt es S. 20: „Wir wollen, daß die Verbesserung der Hegel'schen Logik sich als eine Fortgestaltung seines unsterblichen Werkes aus einer klaren Einsicht in die Mängel desselben erzeuge, Mängel, welche der Verwicklung angehören, in der Hegel noch mit der von ihm vorgefundenen Bildung stand und welche daher nicht sowohl dem Grundgedanken seiner Arbeit, als der Unvollkommenheit ihrer Ausführung zufallen. Hegel selbst hat an der Fortbildung seiner Logik unaufhörlich gearbeitet, war auf eine Verbesserung seiner Logik unablässig bedacht." Der Grundgedanke seiner Arbeit war aber der, „daß die Logik nicht bloß ein Compendium von Regeln für unser Denken, sondern die Wissenschaft der Vernunft ist, welche ihre ideellen Gesetze in der Realität der Natur und des Geistes bewährt," (S. 31). R. reiht uns nun 4 Hauptgebrechen der Hegel'schen Logik auf und bespricht sie ausführlicher, als er es in seinen „Modificationen der Logik", Leipzig, 1846, S. 246—249 gethan; ihnen werde ich später ein fünftes Hauptgebrechen beifügen. Die von R. gerügten sind: 1) die falsche Anwendung der Schlagwörter „subjectiv" und „objectiv", 2) die falsche Stellung der

Finalität, 3) die Ueberſchwängerung der Vernunftwiſſenſchaft mit Natur- und Geiſtkategorien, 4) die Verwechſelung der unperſönlichen Vernunft mit dem Vernunfturheber beim Uebergange aus der Logik in die Phyſik. Die Terminologie objectiv und ſubjectiv, von objectiver und ſubjectiver Logik, iſt verwirrend; denn der Gegenſatz von Gegenſtand (Object) und Subject gehört nur dem Geiſt an, nicht der unperſönlichen Vernunft; das Ich macht ſich alles Nichtich zum Gegenſtand; aus der Sphäre des Bewußtſeyns, aus der ſogen. Pſychologie und Erkenntnißtheorie, welche ich Idianthropik oder Einzelmenſchlehre genannt habe, ſind die Ausdrücke „Object" und „Subject" unpaſſend herübergenommen worden; mit jeder Anwendung derſelben verſetzte Hegel wider ſeinen Willen jeden Leſer auf den Standpunct des Bewußtſeyns. Ein anderes Hauptgebrechen iſt die Stellung der Finalität; Hegel wies ihr erſt hinter der logikaliſchen Kategorie des Schluſſes den Platz an; Roſenkranz war es vorbehalten, darzuthun, daß die Zweckhaftigkeit noch den Charakter des bloßen Seyns hat, ſich enge an die Actualität oder Thätlichkeit anſchließt und das Vorſpiel des Begriffes iſt, wie wir ſchon oben erwähnt haben. „Hegel hatte eigentlich bei ſeiner Eintheilung in objective und ſubjective Logik den Gegenſatz von Subſtanz und Subject im Auge gehabt" und war alſo ſelbſt ſchon auf dem beſten Wege, von der Effectivität oder Wirklichkeit gleich zur Finalität oder Zweckhaftigkeit überzugehen; ſeine Einleitung zur Begriffsdialektik drehte ſich ja darum, zu zeigen, wie die Subſtanz ſich als teleologiſches Subject beſtimme, d. h. er konnte den Begriff nicht faſſen, ohne vorher die Finalität geſetzt zu haben. Drittes Hauptgebrechen: die Ueberſchwängerung der Vernunftwiſſenſchaft mit Natur- und Geiſtkategorien. Wozu ſich heute durch des Ariſtoteles Kategorientafel ſo Mancher verleiten läßt, die Naturkategorien: Raum, Zeit, Ort in das Vernunftgebiet zu verſchleppen, das iſt Hegel nicht eingefallen; doch hat er ſich dafür mehrerer anderer Superfötationen der Logik ſchuldig gemacht. Denn er handelte innerhalb derſelben die Begriffe: Mechanismus,

Chemismus und Leben ab, welche Naturkategorien, und die Begriffe des Erkennens, des Guten und des Wahren, welche Geistkategorien sind. R. schilt dergleichen Verunreinigungen der Vernunftwissenschaft mit Recht Parabasen, Ausschweifungen, Superfötationen, Ueberschwängerungen. Der Mechanismus ist Gegenstand der Hylik oder Naturstoffslehre; Naturstoff oder physische Materie hat Schwere. Mit dem Chemismus hat es die Dynamik oder Naturkraftlehre zu thun, zu welcher auch die Physik gehört. Das Leben ist Problem der Organik oder Naturwerkzeugslehre, deren Einleitung selber auch Biologie oder Lebenskunde heißt; die Organik aber zerfällt in Geologie oder Erdkunde, Phytologie oder Pflanzenkunde und Zoologie oder Thierkunde. Mit dem Erkennen beschäftigt sich die sogen. Psychologie, welche ich Idianthropik umgetauft habe und in Psychik oder Seelenlehre, Egonik oder Ichheitslehre (ἐγών = ego = ich) und Noologie oder Persönlichkeitslehre gliedere; die sogen. Erkenntnißtheorie spinnt sich durch alle 3 Glieder der Idianthropik fort. Die Idee des Guten ferner ist Gegenstand der Ethik oder Sittlichkeitslehre, welche man in Agathologie (oder Güteslehre?), Ethik, Moral oder Gesinnungslehre, und Politik oder Staatslehre eintheilt. Die Idee des Wahren endlich, mit der, wie erwähnt, auch R. noch die Vernunftwissenschaft überschwängern will, bleibt das Problem der Idmonik oder Kundigkeitslehre, welche ich in Alethistik, Apodeuktik und Epistemonik gegliedert habe; Hegel behandelt z. B. die Inductionsfolgerung und die Folgerung nach der Analogie, als wären sie Vernunftkategorien, in seiner Begriffsdialektik; als Forschungsmanieren gehören sie doch aber offenbar in die alethistische Idmonik hinein sammt allen Operationen, deren sich die Menschen zur Ausmittelung der Wahrheit bedienen; am Ende müßten wir wohl noch gar Literaturkunde und Bibliographie auch nicht zum Ressort der Idmonik, sondern der Lógik gehörig ansehen! Assertorische, problematische, apodiktische Gewißheit fallen mit dem Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus der Idmonik anheim und sind keine logischen Kategorien. Mechanismus also, Chemismus,

Leben, Erkennen, das Gute und das Wahre ſind keine Vernunftkategorien. Trotz der Höhe ſeines Standpunctes fiel Hegel, in der von ihm vorgefundenen Geſtalt der Wiſſenſchaft noch befangen, zurück in den Standpunct der Wolff'ſchen Metaphyſik, welche freilich Ontologie, Kosmologie, Pneumatologie und rationale Theologie umfaſſen wollte. S. 10: „Dieſe ſind noch bis zum heutigen Tag in vielen Metaphyſiken abgehandelt, können ſich aber nicht mehr gegen die ſelbſtſtändige Entwickelung behaupten, welche die Kosmologie in der Naturphiloſophie, die Pneumatologie in der Philoſophie des Geiſtes, die Theologie in der Religionsphiloſophie erhalten hat. Es läßt ſich keine qualitative Grenze angeben, wo die metaphyſiſche Behandlung dieſer Begriffe aufhören und diejenige anfangen müßte, die einfach philoſophiſch wäre. Der Unterſchied wird ein nur quantitativer und unbeſtimmter." S. 508: „So lange die Philoſophie ſich über ihre ſyſtematiſche Totalität noch nicht vollkommen klar geworden war, konnte ſie, wie in der Wolff'ſchen Metaphyſik geſchah, die Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes als einen Embryo im Uterus der Metaphyſik mit herumtragen. Nunmehr, da die Geburt der beſonderen Wiſſenſchaften vollbracht und ihr organiſcher Zuſammenhang erkannt iſt, hat eine ſolche Tautologie innerhalb und außerhalb der Metaphyſik keinen Sinn mehr, weil ſie auf eine bloß quantitative Differenz der Behandlung ausläuft." Als viertes Hauptgebrechen der Hegel'ſchen Logik bezeichnet R. die Verwechſelung der unperſönlichen Vernunft mit dem Vernunfturheber beim Uebergange aus der Logik in die Phyſik. Ganz richtig erklärte Hegel die Natur (phyſiſche Idee) für das Andersſeyn der logiſchen Idee (Vernunft) nach Platon's Vorgange; denn die Vernunft als bloß richtigliche Idee (absolutum tantummodo rectitudinarium) und die Natur als bloß körperliche Idee (absolutum tantummodo corporale) ſind ein Gegenſatz, welcher ſich erſt im Geiſte als ſelbſtbewußter Idee (absolutum sui conscium) aufhebt. Um nun aber der logiſchen Idee ihre Unabhängigkeit von menſchlicher Willkühr zu ſichern, als müßten wir uns

nicht in all unserm Denken den Vernunftkategorien eben darum unterwerfen, weil sie Natur und Geschichte beherrschen, und um zugleich den eigentlichen Grund, warum es zur Natur komme, schon im Voraus durchblicken zu lassen, da er von ihrem Schöpfer erst am Ende der Geistwissenschaft handeln wollte, erlaubte sich Hegel beim Ausgange der Lógik eine Sprache zu führen, die ihrer Absicht nach sehr wahr, ihrem Wortlaut nach aber irreleitend, ja geradezu falsch ist. Er sprach von der Vernunft als einem productiven Subjecte, dessen Anschauen die Natur erzeuge; er nannte die logische Idee in ihrer Vollendung die absolute, sich wissende Idee, die alle Wahrheit sey und ihrer selbst sicher sich entschließe, die Natur aus sich zu entlassen; er sagte, man könne sich so ausdrücken, daß die logische Idee den weltlosen Gott darstelle; schon in der Einleitung zur Logik behauptete er von ihrem Inhalt, er sey die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. Der weltlos, d. h. natur- und geschichtslos gedachte Geist Gottes und die Totalität der Vernunftkategorien ist jedoch nie und nimmermehr ein und dasselbe; Gott vor Erschaffung der Welt war schon, was er auch nach Erschaffung der Welt ist und bleiben wird, Geist oder selbstbewußte Idee (absolutum sui conscium) und als solche Persönlichkeit, d. h. denkendes, wollendes und gemüthliches Selbst; als denkendes Selbst dachte aber Gott schon vor Erschaffung der Welt in den Vernunftkategorien ebenso, wie diese Minute jetzt sein weltschöpferischer Wille in den Vernunftkategorien denkt; die Richtigkeit seines Denkens ist die Vernunft; der weltlose Gott ist Vernunfturheber (auctor rationis) und Träger der Vernunft, und unterscheidet sich eben deshalb selbstbewußter Weise von dem System der Vernunftgesetze. Es ist also falsch, daß die logische Idee, die unpersönliche Vernunft, den weltlosen Gott darstelle; es ist falsch, daß die logische Idee sich wisse, alle Wahrheit sey (sie ist nur die absolute Form des Wahren und als solche Richtigkeit), sich entschließe, die Natur aus sich zu entlassen; wohl aber muß vom weltlosen Gotte ausgesagt wer-

den, daß er ſich als alle Wahrheit wußte und ſeiner ſelbſt ſicher ſich entſchloß, die Natur aus ſich zu entlaſſen. Die unperſönliche Vernunft (la raison impersonnelle) dagegen iſt bloß richtigliche Idee (absolutum tantummodo rectitudinarium), iſt nicht ſelbſtbewußt (non sui conscium), hat keinen Willen, faßt keinen Entſchluß, ſondern iſt nur das Urdenken Gottes, welches wir durch unſer Nachdenken als Vernunftforſcher erkennen. Rieſengroß zeigt ſich hier Hegel trotz ſeiner Fehler in dem Beſtreben, dem Vernunftgebiete ſeine Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Willkühr gegenüber, den logiſchen Kategorien ihre Unabhängigkeit und Gleichgiltigkeit dagegen, ob ſie auch von dieſem Einzelmenſchen da, z. B. von dieſem Herrn Grafen, in ſeinem Denken befolgt werden, ſicher zu ſtellen.

Wie verſprochen, ſetze ich den 4 von Roſenkranz gerügten ein fünftes Hauptgebrechen der Hegel'ſchen Logik an die Seite, nämlich die Ungeſchiedenheit vieler dialektiſcher und pneumatiſcher Kategorien, welche Hegel noch unter einem und demſelben Titel beiſammen gelaſſen. Unter dem Titel „das Urtheil" z. B. verſtand er nicht bloß eine That der denkenden Perſönlichkeit (judicium), welche That ſich im mündlichen Redeſatz hörbar und im ſchriftlichen Redeſatz ſichtbar darſtellen kann, nicht bloß eine noologiſche, ſondern auch eine logikaliſche Kategorie, die freilich bis jetzt noch von keinem Logiker entdeckt und daher auch nicht beim rechten Namen genannt worden; den Gegenſatz des bejahenden und verneinenden Urtheils wollte er in ſeiner Begriffsdialektik nicht als bloß idianthropiſchen, ſondern als zugleich dialektiſchen gefaßt wiſſen; unter dem Titel „bejahendes Urtheil", „verneinendes Urtheil" wird und darf ſie jedoch Niemand als Vernunftkategorien anerkennen. Unter dem Titel „der Schluß" ferner (συμπέρασμα = conclusio = Schluß) verſtand er nicht bloß eine logikaliſche Kategorie, ſondern zugleich auch eine noologiſche, eine That der denkenden Perſönlichkeit, welche That man längſt mit eigenem Namen: συλλογισμός = ratiocinatio = Schlußfolgerung belegt. Unter dem Titel „die Methode" verſtand er keineswegs bloß den Verfolg, den Entwickelungsgang des Prin-

eips, keineswegs bloß eine Vernunftkategorie, sondern zugleich auch eine Geistkategorie, welche ich vorhin Procedur oder Verfahren genannt und als Forschungsmanier, wie als Beweisführung (argumentatio) der Idmonik zugewiesen habe. Von diesem fünften Hauptgebrechen der Hegel'schen Logik, daß sie noch viele dialektische und pneumatische Kategorien ungeschieden bleiben, unter einem und demselben Titel beisammen wohnen läßt, ist, wie schon angedeutet, auch die Rosenkranz'sche Logik, wie sie in seinem „System der Wissenschaft" als Abriß der ganzen Vernunftwissenschaft aufgetreten, gar nicht frei zu sprechen.

Nachdem wir nun die Vorrede und die Einleitung seines diesjährigen Werkes hinreichend durchgenommen, würdigen wir kurz noch mit Uebergehung unserer Bedenken sein Lehrgebäude der metaphysischen Dialektik selber. Die durchgängige Exemplification ist, wie erwähnt, höchst lobenswerth und wird seiner Arbeit einen großen Leserkreis verschaffen; nur lese sie „der gebildete Mann, welcher den Ernst mitbringt, wirklich denken zu wollen" (S. XXVIII.) vorerst cursorisch und nicht statarisch durch, damit er in den Zug komme. Qualität, Quantität, Modalität = ποιότης, ποσότης, μετριότης = Beschaffenheit, Großheit, Maßlichkeit werden zunächst als Kategorien des potentialen oder vermögentlichen Seyns vorgeführt. Die Qualität wird als Urseyn, Daseyn und Fürsichseyn, die Quantität als Zahl, Quantum und Grad, die Modalität als specifische Quantität, Maßverhältniß und Indifferenz im Wechsel der Maßverhältnisse begriffen. Sodann folgen die Kategorien des Wesens oder des thätlichen Seyns (essentia ist esse actuale): Grund, Erscheinung, Wirklichkeit = Fundament, Apparenz, Effectivität, welche den Gegenstand der Oustologie oder Wesenslehre ausmachen. Die Wesenskategorie des Grundes hat R. noch nicht ganz befriedigend entwickelt, obgleich er sich gerade auch hier über seine Vorgänger weit erhoben; die Wesenskategorie der ἐπιφάνεια oder Erscheinung wird von ihm als Gesetz und Erscheinungsfall, als Inhalt und Form erörtert und als die Wechselseitigkeit des Ganzen und seiner Theile, der Kraft und ihrer Aeußerung, des In-

nern und des Aeußern; die Wesenskategorie der Wirklichkeit endlich ist zu Anfange doch noch nicht genügend dargestellt worden, wiewohl auch wieder insofern eine glanzvolle Partie, als hier R. seine Vorgänger bedeutend übertroffen; erwähnt seyen nur die Kategorien der absoluten Wirklichkeit: Substantialität oder Beständlichkeit, Causalität oder Ursächlichkeit, Reciprocität oder Wechselwirkung. Den dritten und letzten Theil der metaphysischen Dialektik bildet die Teleologie oder Zwecklehre S. 497—53; mit den Kategorien: Zweck, Mittel, Ausführung; die Teleologie als Doctrin begründet zu haben, ist ein vorzügliches Verdienst des Verfassers, auf welches wir schon vorhin aufmerksam gemacht haben. Das finale oder zweckhafte Seyn ist das Seyn, wie es „die Thätigkeit der Causalität als Anfang, Mitte und Ende bestimmt" (S. 500), das Seyn, worin sich die ursächliche Nothwendigkeit zu derjenigen Nothwendigkeit aufhebt, welche nicht anders seyn kann, weil sie nicht anders seyn soll"; „die zweckmäßige Nothwendigkeit geht von sich aus, um in sich zurückzukehren, und unterwirft sich die Causalität nur als das Mittel ihrer Verwirklichung, das sie als Mittel von Innen aus beherrscht, während die Rückkehr der Substanz aus ihrer Wechselwirkung in sich nur erst eine blinde Actuosität (zwecklose Thatkräftigkeit) ist." Das teleologische Subject ist das sich selbst bestimmende Seyn; es greift über seine Mittel hin, macht sie zu Organen = Instrumenten = Werkzeugen, sich auszuführen; es ist als innere Selbstbestimmung die verbindende Einheit der Causalprocesse, die ideelle Einheit, welche im Voraus das Verhältniß der Substanzen zur Wechselwirkung ordnet, diejenige Einheit, welche sich in ihren Unterschieden setzt und diese Unterschiede in sich aufhebt, um sie wieder zu setzen und sich als den continuirlichen Proceß dieser Thätigkeit zu erhalten. In dem Finalproceß, d. h. in der Effectivation oder Verwirklichung des Zwecks, ist die Wirklichkeit nicht mehr bloß diejenige Nothwendigkeit, welche seyn muß, weil sie seyn kann, sondern diejenige Nothwendigkeit, welche seyn muß, weil sie seyn soll. Die Potentialität und Actualität sind bereits mitgesetzt

in der Finalität, welche in ihrem Wirken überall nur sich selber bewerkstelligt und erreicht; die Entelechie oder Zweckhaftigkeit bewährt sich als der eigentliche Grund aller Vermögentlichkeit und Thätlichkeit; denn sie ist das Maß dessen, was seyn soll, und die Endursache des Geschehens. So bilden denn Potentialität, Actualität, Finalität einen Cyklus, welcher dem Cyklus unserer Fragen, was, wodurch und wozu Etwas sey, innewohnt. Wie die Modalität als Indifferenz in dem Wechsel der Maßverhältnisse, wie das Gesetz als die sich gleich bleibende Einheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsfälle, so ist auch der Zweck als das Sujet der Verwirklichung eine Idealbestimmtheit des Seyns. S. 510: „Das vermögentliche Seyn, könnte man auch sagen, gleicht der Raupe, die ihre Individualität in unstillbarem Hunger zu befestigen sucht, bis sie ihr Maß erreicht hat; das Wesen (oder das thätliche Seyn) gleicht der Puppe, die sich einspinnt und, während sie nach Außen todt scheint, im Innern den Proceß ihrer Verwandlung in stiller Wechselwirkung mit sich vollbringt. Das zweckhafte Seyn aber gleicht dem Schmetterling, der aus dem schlaff zusammensinkenden Gespinnst der Puppe sich mit freiem Flügelschlag erhebt. An und für sich aber ist es ein und dasselbe Seyn, welches durch diese Stufen sich hindurchbewegt."

Damit möge denn der erste Band der Rosenkranz'schen Vernunftwissenschaft jedem ernstlichen Selbstdenker und allen Vernunftforschern empfohlen seyn. Meine Ausstellungen werden seinem hochwürdigen Verf. nicht unliebsam seyn, weil sie mit Zeugniß davon ablegen, daß ich die Errungenschaften seiner trefflichen Leistung zu werthen versucht habe. Mein geneigter Leser wird es durchgefühlt haben, daß ich nicht der Mann bin, der einen Autor um kleiner Schwächen willen tadelt und zu zerren sucht, sondern der einen Autor um welthistorischer Irrthümer willen bekämpft und zu verbessern strebt, um solcher bedeutsamer Irrthümer willen, in welche Jedermann verfallen würde, wenn er forschen wollte, und welche daher auch in der Geschichte der Wissenschaft zum Vorschein kommen mußten. Mit freudiger

Erwartung sehen wir dem Erscheinen des zweiten Bandes seiner „Wissenschaft der logischen Idee" entgegen, der das Lehrgebäude der Logik oder Begriffsdialektik und das Lehrgebäude seiner sogen. Idealogie, d. h. der Archik, Methodik und Systematik bringen soll. In meinen Universitätsjahren habe ich die Vorlesungen von 25 Universitätslehrern gehört; eine grandiosere Vorlesung aber, als diejenige, welche R. im Wintersemester 1852—1853 unter dem Titel „Idealogie" abhielt, habe ich wenigstens Zeit meines Lebens weder abhalten gehört, noch gedruckt gelesen. Glück zu daher zum zweiten Bande der Rosenkranz'schen Vernunftwissenschaft! —

Dr. **Ernst Ferdinand Friedrich.**

Jens Baggesen's Philosophischer Nachlaß. Herausgegeben von Carl A. R. Baggesen, Archidiakonus am Münster zu Bern. Erster Band. Zürich, 1858.

Baggesen, der bekannte Dichter, ist seit dreißig Jahren todt. Wenn jetzt erst noch ein philosophischer Nachlaß von ihm dem Publicum übergeben wird, so bedarf das allerdings einiger Rechtfertigung. Die Herausgeber, die Söhne des Verstorbenen, schicken daher in der Vorrede eine kurze Charakteristik von Baggesen's Philosophiren voraus, indem sie bemerken: „J. Baggesen war nicht Philosoph im strengen wissenschaftlichen Sinne des Worts. Er hat während seines vielbewegten Lebens weder ein philosopisches Lehramt ausgeübt noch eine philosophische Schrift herausgegeben. Er philosophirte auf seine eigne Weise für sich, aus Bedürfniß seines Geistes und Gemüths oder im Briefwechsel mit Freunden, ohne Anspruch auf Oeffentlichkeit. So wie viele seiner lyrischen Gedichte s. g. Gelegenheitsgedichte waren, d. h. durch bestimmte Anregungen seines Lebens aus seinem Innern hervorgelockt, so waren seine philosophischen Studien, Meditationen, Versuche und Entwürfe nur Gelegenheitsphilosophie. Dieß aber im edelsten Sinne des Worts: nicht

Schulphilosophie, nicht Amtsphilosophie, nicht Kathederphilosophie, sondern Selbstphilosophie und Lebensphilosophie, angeregt durch die innern Erlebnisse eines Wahrheit und Weisheit suchenden Gemüths, im Contact mit den bedeutendsten philosophischen Bestrebungen seiner Zeit und deren Trägern", — „die Selbstdarstellung der Geistesthätigkeit eines originellen Denkers und in dieser zugleich ein Spiegelbild der Bewegung des Denkens und der Principienkämpfe während der lebendigsten Periode der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel", — eine Selbstdarstellung, die dadurch ihr besonderes Gepräge erhält, daß sie „der Ausdruck eines tiefbewegten Gemüths ist, welches nach Einheit des Glaubens und Wissens ringt und sich gegen nichts so sehr sträubt, als gegen die Anmaßung eines Wissens, welches den Glauben aufhebt."

In der That ist der ideelle Mittelpunct, um den sich die anscheinend zusammenhangslosen und heterogenen Gedanken Baggesen's herumordnen, die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen oder vielmehr die Vertheidigung und Aufrechthaltung des Glaubens gegenüber den Anmaßungen des s. g. Wissens. Und insofern kann Baggesen, obwohl ursprünglich ein „begeisterter Verehrer Kant's", als ein Schüler oder Anhänger Jacobi's bezeichnet werden. Zugleich aber ist er doch insofern ein „origineller Denker", als er die Intentionen Jacobi's in selbstständiger eigenthümlicher Weise durchzuführen suchte. Nur ist diese Originalität sozusagen eine mehr subjective als objektive. Denn seine Gedanken treffen doch großentheils mit Jacobi's, zum Theil auch mit Fichte's und Schelling's Grundideen im Wesentlichen zusammen, und reflectiren dieselben nur in eigenthümlicher Färbung und Beleuchtung. Vielfach stellen sie sich freilich auch in entschiedene Opposition nicht nur gegen Kant, sondern auch gegen Fichte und Schelling; und dann wiederum tritt das (vielleicht unbewußte) Streben hervor, Jacobi's Intentionen mit den späteren Grundideen Fichte's und Schelling's zu vermitteln. Aber auch dabei geht Baggesen mehr vom Standpuncte subjectiver Erfahrung oder vereinzelter Reflexionen

aus, die an isolirte Principien anknüpfend, nicht streng begründet noch philosophisch durchgeführt werden. Kurz, Baggesen's Meditationen sind allerdings nur speculative Aphorismen, nicht immer consequent, nicht immer unter einander übereinstimmend, aber immer bedeutend nicht nur als Reflexe des wissenschaftlichen Zeitgeistes, sondern mehr noch als Ausstrahlungen eines reichen, hochstrebenden Geistes und eines tiefen, edlen, die Wahrheit um ihrer selbst willen suchenden Gemüths. Manchmal indeß erhält das Aphoristische auch wohl das Gepräge von „philosophischen Phantasieen eines Dichters" (z. B. die Gedankenreihe unter der Ueberschrift „die verkehrte Welt" S. 19 ff.); und wenn der Herausgeber den Tadel, der darin liegt, abzuwenden sucht, indem er meint, daß es noch fraglich sey, ob die Phantasie, diese lebendigste Kraft des menschlichen Geistes, von der Thätigkeit des philosophischen Denkens ausgeschlossen werden dürfe, so können wir ihm darin nicht ganz beistimmen. Denn wenn auch die Phantasie wegen der unlösbaren Einheit des Geistes und seiner Thätigkeitsweisen nicht schlechthin von jeder Einmischung in das philosophische Denken abgehalten werden kann, und obwohl sie der Speculation im engern Sinne bedeutsame Hülfe leisten mag, so wird sie doch in demselben Maße, in welchem sie an der eigentlichen Forschung Theil nimmt, die Wissenschaftlichkeit derselben beeinträchtigen und ihre Ergebnisse verfälschen.. Nichtsbestoweniger ist Baggesen selbst in seinen philosophischen Phantasieen stets geistreich, interessant, anregend. Denn häufig verknüpft sich mit einer reichen Phantasie jenes wissenschaftliche Divinationsvermögen, das die Wahrheit anticipirt, noch ehe sie der Verstand nachzuweisen vermag, und das zwar keineswegs mit der Phantasie identisch ist, wohl aber von ihr Beihülfe und Unterstützung empfängt.

Wir dürfen daher diesen philosophischen Nachlaß, trotz seines äußerlich unphilosophischen Aussehens, doch als eine Bereicherung unserer philosophischen Literatur betrachten, zumal da seine Veröffentlichung in eine Zeit fällt, in welcher die Philosophie einerseits mit einer besonnenen Sichtung ihres Besitzstandes

und ihrer bisherigen Errungenschaften beschäftigt erscheint, andrerseits bei einem Wendepuncte ihrer Entwickelung angelangt ist, auf welchem sie nicht mehr der alten Bahn unbesorgt folgen kann, sondern nach neuen Grundlagen, nach neuen Wegen suchen muß, wenn sie nicht gänzlich aus dem Interesse und dem Bewußtseyn der Zeit verdrängt seyn will. In solcher Lage wird ihr ein Werk willkommen seyn müssen, das sie theils über ihren gegenwärtigen Besitzstand und dessen Bedeutung aufklärt, theils in den Studien und Meditationen eines reichbegabten Geistes das gleiche Ringen nach festeren Grundlagen und neuen Ausgangspuncten zeigt und ihr damit ihr eignes Antlitz wie im Spiegelbilde vorführt. Dem tiefer Blickenden wenigstens wird ein solches Werk immer zur Belehrung, vielleicht sogar zur Orientirung über den einzuschlagenden Weg und damit zu großem Nutzen gereichen.

Wie ernstlich Baggesen sich bemühte, in den Tiefen der philosophischen Speculation bis zu einem haltbaren Grunde vorzudringen, zeigen sogleich die ersten „einleitenden Aufsätze", die mit der Idee einer allgemeinen Symbolik, mit der Geschichte der Vernunft, mit dem Begriff der Substanz und mit der Frage, was ist Wahrheit, sich beschäftigen; ja es zeigt sich am Inhalte des ganzen Bandes, sofern in ihm die erkenntnißtheoretischen Fragen nach dem Ursprunge unserer Erkenntniß, nach den Factoren, durch die sie zu Stande kommt, nach dem Verhältniß von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, von Glauben und Wissen, von Wissen und Gewissen ꝛc. immer und immer wiederkehren. Er sucht der Sache von den verschiedensten Seiten näher zu kommen, er schlägt sein Schürfeisen an den verschiedensten Puncten ein, unter andern auch einmal an einer Stelle, die ihn, wenn er den angegrabenen Schacht consequent bis zu Ende verfolgt hätte, nach unserm Dafürhalten auf ein reiches Goldlager geführt haben würde. Wir meinen die Stelle S. 148 ff., die über das Wesen der Anschauung handelt. Hier fragt er: „Hieße das Wort Anschauung, überall wo es bei Kant, Jacobi und andern wirklich denkenden philosophischen Schriftstellern vor-

kommt — das Humeſche Impression — nicht beſſer Offenbarung? Was berechtigt uns, der Anregung unſers Gemüths durch Etwas außer demſelben (denn das iſt, was Hume Impression und die Andern Anſchauung nennen) eine active Form zu geben ſtatt einer paſſiven? Das Kantiſche Wort Anſchauung iſt meines Bedünkens zu ſubjectiv — und es dürfte dem redlichen Manne während ſeines langen kritiſchen Geſchäfts einen unaufhörlichen ſubjectiven Streich — das Humeſche Impression zu objectiv, und das dürfte ihm einen beſtändigen objectiven Streich geſpielt haben. Ich weiß nicht, wie das Wort Offenbarung in die deutſche Sprache gekommen iſt; — — aber ich weiß nicht, womit man beſſer ausdrücken könnte, was man mit einer urſprünglichen äußern Wahrnehmung, mit dem eigentlichen reinen Vernehmen ausdrücken ſoll. Der Sinn, der äußere oder innere, wird von Etwas als außer uns afficirt (deutſch angeregt, zum Gefühl gebracht). Was iſt das? eine Wirkung des Sinns, oder eine Wirkung des Etwas außer dem Sinn, ein Prädicat des Subjects, oder des Objects? Sage ich, es iſt das erſtere, ſo urtheile ich ja ſchon, bevor ich urtheile, und zwar zu Gunſten einer Anſicht, die erſt gerechtfertigt werden muß, einer ſubjectiven nämlich und durchgängig ſubjectiven, woraus der ganze Idealismus nachher von ſelbſt folgt: denn da das, was ich vom Object urſprünglich vernehme, nur meine eigne Thätigkeit iſt, ſo iſt A = A + B. Sage ich, es iſt das letztere, ſo urtheile ich ebenfalls anticipirend, nur umgekehrt zu Gunſten einer objectiven Anſicht, woraus der ganze Materialismus folgt, und Spinoza hat Recht: denn da das, was ich vom Subject urſprünglich vernehme, nur Thätigkeit des Objects iſt, ſo iſt B = B + A. Ich darf alſo weder das Erſtere noch das Letztere vor der Hand annehmen: denn mein Vernehmen iſt im Momente ebenſo ſehr ein Vernehmen von Etwas in mir, das auf einmal da iſt, als von Etwas außer mir, das auf einmal da iſt, und der Actus iſt ſo plötzlich, daß kein Vor und Nach in der Gegenſeitigkeit ſtattfindet. Es iſt das Zuſammentreffen zweier Puncte in Einem Raum und Einer Zeit, wovon

sich bis weiter nichts sagen läßt als: ist — ist — und das ursprüngliche Gefühl dabei ist nichts als eine Unterscheidung im Ist, und zwar eine absolute. Die ganze innere und äußere Welt liegt aber schon im Keim in dieser ursprünglichen Unterscheidung. Es ist ein plötzliches Erwachen im ersten Strahle des Lebens. Demnach ist mir in der Erkenntniß Unterschied an der Spitze. Mein Regewerden in diesem Moment, meine Empfindung, mein Erwachen, mein Vernehmen, wie man es nennen will, darf ich nicht weder ein Handeln, wodurch jenes X aus meinem X heraus, noch ein Leiden, wodurch jenes X in mein X hereinkäme, nennen, noch vice versa darf es ein Handeln oder ein Leiden des äußern Etwas genannt werden, mithin weder Anschauung noch Eindruck. Daß es Anschauungen und Eindrücke gebe, leugne ich nicht; — nur sind die ersten, ursprünglichen X X des Unterschieds, wovon die Rede ist, keine solche. Denn jene sind schon bestimmt durch den Unterschied, Anschauungen und Eindrücke setzen schon Reflexion voraus, wie alle Verba activa et passiva, wovor ein Ich gesetzt werden kann. Hier ist aber vom Ich noch lange nicht die Rede; denn auch dem Thiere geben wir ja Vernehmungen von etwas zu, dem wir doch keine Persönlichkeit geben. Es ist ein ganz neutrales Es, das hier bis weiter obwaltet. — — Was geht nun im Vernehmen eines Gegenstandes, dem Merken, Beachten, Wahrnehmen, Anschauen des Vernehmenden, und dem Eindruck des Vernommenen voraus? oder vielmehr, was liegt der Anschauung und dem Eindrucke zu Grunde? Unstreitig eine Offenbarung: denn würde nichts geoffenbaret, so würde nichts angeschaut werden können, de non apparentibus et non existentibus eadem est ratio. Erscheinung kann diese Offenbarung nicht genannt werden: denn schon in diesem Worte liegt mehr Bestimmtes als was zum bloßen Vernehmen nothwendig ist, nämlich was Sichtbares, Hörbares, unter dem Unterschied. Diese Offenbarung nun, wodurch die erste Unterscheidung entsteht, ist zugleich eine Offenbarung des Innern und Aeußern, des Ichs und des Nicht-ichs, des Nominalen und

Realen, des Subjectiven und Objectiven, des Etwas nämlich, worauf unſre Generalia, Univerſalia, Ideen, Zeichen als ſolche ſich beziehen, — des Etwas, das weder Individuum noch bloßes Nomen proprium ſeyn kann: Bedeutung irgend eines Allgemeinen, Offenbarung des zu Unterſcheidenden, in einem zwar innigen unzertrennlichen, aber doch nicht abſoluten Zuſammenhang: denn im abſoluten Zuſammenhang würde nie Unterſchied ſtattfinden können. Was ſich in dieſer Offenbarung offenbart, iſt bis weiter nichts als das reine Iſt = nicht die Sache (res, denn jede Sache iſt eine beſondre, dieſe Sache), noch das Wort (denn jedes Wort iſt bloßes Zeichen), und weder Wort noch Sache hat iſolirt von einander Bedeutung, — ſondern das Bedeutende an der Sache und das Bedeutete in dem Worte, das Weſen der Sache nämlich. Z. B. wenn ich einen Baum denke, denke ich weder dieſen Baum noch Baum das Wort, das ja auch arbor etc. heißen kann, ſondern ich denke Bäumlichkeit, d. i. das Weſen des Baums. Dächte ich nicht etwas von jedem einzelnen beſtimmten Baum Verſchiedenes, nicht etwas von meinem Zeichen Verſchiedenes, ſo würde ich nicht Baum denken, ſondern bloß ſehen oder bloß ausſprechen, und in Ewigkeit nie erkennen, d. i. unterſchreiben." —

Wir finden in dieſen Reflexionen die bedeutſame Wahrheit ausgeſprochen, daß alles Erkennen, d. h. alles Vorſtellen mit dem Bewußtſeyn, daß das Vorgeſtellte auf ein Objectives, Reales ſich beziehe und reſp. ihm entſpreche, auf dem Unterſcheiden beruhe, ja daß ſchon das bloße Bewußtſeyn vom Daſeyn eines äußern realen Etwas einen Act der Unterſcheidung vorausſetze, und daß dieſer Act durch das, was Baggeſen Offenbarung nennt, durch die Anregung unſers Geiſtes von Etwas außer ihm, hervorgerufen wird. Wäre Baggeſen dieſer Einſicht weiter nachgegangen, ſo würde er gefunden haben, daß auch das Bewußtſeyn ſelbſt und mithin alles bewußte Empfinden, Fühlen, Wahrnehmen, Vorſtellen, Begehren, Wollen ꝛc. auf der unterſcheidenden Thätigkeit unſrer Seele beruhe, daß unſre allgemeinen Begriffe, unſre Urtheile, Schlüſſe und Folgerungen,

nur mittelst ihrer zu Stande kommen, ja daß die logischen Gesetze und Normen nur Normen und Gesetze der unterscheidenden Thätigkeit sind. Statt dessen verfolgt er ausschließlich den an sich ganz richtigen Gedanken, daß die Affection des äußern wie des innern Sinnes von Etwas außer uns weder ohne Weiteres als Wirkung des Sinnes noch als Wirkung des äußern Etwas, weder als Prädicat des Subjects, noch des Objects gefaßt werden dürfe und daher am besten Offenbarung zu nennen sey, um diesen Gedanken durch voreilige Voraussetzungen und Folgerungen zu entstellen und unbrauchbar zu machen. Denn schon daß durch diese s. g. Offenbarung die erste Unterscheidung „entstehe", ist eine Voraussetzung, die nur richtig ist, wenn sie den Sinn haben soll, daß die s. g. Offenbarung die Seele zur ersten Unterscheidung anrege. Die Behauptung, daß diese Offenbarung „zugleich eine Offenbarung des Innern und Aeußern, des Ichs und des Nichtichs ꝛc. sey", ist insofern falsch, als der Gedanke des Innern und Aeußern ꝛc. nur durch Unterscheidung entstehen kann. Und daß das Etwas oder das „Ist", das sich in der Offenbarung offenbart, weil es weder Individuum noch bloßes Nomen proprium, weder die Sache noch das Wort, sondern nur das zu Unterscheidende sey, auf das sich unsre Generalia, Universalia ꝛc. „beziehen", darum das „Wesen der Sache" seyn oder die „Bedeutung irgend eines Allgemeinen" haben müsse, ist keine Folgerung, sondern ein augenfälliger Sprung, der nicht nur über eine Anzahl von Mittelgliedern hinweg, sondern auch von der Sache selbst abspringt. Denn jenes bloße Etwas der s. g. Offenbarung ist an sich und ursprünglich weder ein Inneres noch ein Aeußeres, weder Ich noch Nicht-ich, aber auch weder Wesen noch Erscheinung, weder Allgemeines noch Einzelnes, sondern ein völlig Unbestimmtes, das erst durch die unterscheidende auffassende Thätigkeit seine Bestimmtheit erhält, durch sie aber zunächst als ein Einzelnes, weil eben von Andrem Unterschiedenes oder zu Unterscheidendes, bestimmt wird.

Der Grund jenes Ueber- und Abspringens, das mehr oder

minder durch alle Meditationen Baggeſen's ſich hindurchzieht und ihnen erſt das eigentliche Gepräge des Aphoriſtiſchen giebt, liegt wohl vornehmlich in der ſubjectiven Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes. Obwohl nicht nur mit Sinn und Intereſſe, ſondern durch Schärfe des Verſtandes und Tiefe des Gemüths auch mit Talent für die Philoſophie begabt, war er doch zu ſehr Dichter, um in reſignirender Geduld mit emſiger Sorgfalt und Genauigkeit einen Begriff in alle ſeine Momente zu zerlegen, eine Schlußfolgerung Schritt für Schritt durchzuführen, einen Gedanken von Stufe zu Stufe bis in ſeine letzten Gründe und Conſequenzen zu verfolgen. Er war zu ſehr Dichter, um an die Macht einer ſtreng logiſchen Begründung und Entwickelung zu glauben. Ihm ſchien es genügend und im Gebiete der Philoſophie allein ausführbar, die gefundene Wahrheit einfach auszuſprechen und die Momente derſelben im Zuſammenhange darzulegen; die Begründung derſelben war ihm kein Beweis für ihre Gültigkeit, ſondern nur ein Aufweiſen des Weges, auf dem ſie gefunden worden, die Entwickelung ihrer Momente keine logiſch zwingende Deduction des einen aus dem andern, ſondern eine einfache Darſtellung ihres gegebenen Zuſammenhangs unter einander. Darum eilt er überall mit raſchen Schritten zum Ziele hin, zur Aufſtellung ſeiner Grundanſchauung, in der ihm alle Wahrheit beſchloſſen lag. Dieſe Grundanſchauung, zu der er ſich von den verſchiedenſten Puncten aus den Weg bahnt, ſteht zwar in nächſter Verwandtſchaft mit Jacobi's leitenden Gedanken, trifft aber doch zugleich mit der Wendung zuſammen, welche ſpäter Fichte ſeiner Philoſophie gab, und ſchließt ſich damit auch an Schelling's Grundideen an, ſo daß ſie in der That als ein Vermittelungsverſuch zwiſchen Jacobi, Fichte und Schelling angeſehen werden kann. Erſcheint ſie nach dieſer Seite hin für die Geſchichte der Philoſophie nicht ohne Intereſſe, ſo iſt ſie u. E. auch an ſich ſelbſt bedeutſam genug, um eine nähere Erörterung zu verdienen.

Baggeſen führt uns zuerſt zu ihr hin durch eine Discuſſion der Frage: was iſt Wahrheit? „Die Senſualiſten antworten auf dieſe Frage: die Sinnenfälligkeit, die materielle

Wirklichkeit; die Rationalisten sagen: die Denkbarkeit, die übersinnliche Möglichkeit; die Idealisten: die nothwendige Einheit und Unzertrennlichkeit beider. Aristoteles, die Peripatetiker, Epikur, Locke, Condillac und alle ächt französischen Philosophen, Kant und Hume antworten einstimmig: die wirkliche Sinnenfälligkeit; Pythagoras, Plato, die Stoiker, Descartes, Leibnitz, Jacobi, Reinhold, Hemsterhuis: die mögliche Uebersinnlichkeit; Parmenides, Bruno, Spinoza, Berkeley, Fichte, Schelling: die nothwendige Einheit und Unzertrennlichkeit beider. Fragt man nach dem Wahren an sich, dem Urwahren in ihrer angegebenen Wahrheit, nach dem Realen, so antwortet die erste Klasse: = Materie, die nicht Geist ist; die zweite: = Geist, der nicht Materie ist; die dritte: = Seele, die zugleich Geist und Materie ist. — — Irgend etwas Wahres (die menschliche Vernunft Befriedigendes) muß in jeder dieser drei Hauptansichten seyn, obgleich daraus nicht folgt, daß jede Antwort gleich wahr oder irgend eine überhaupt wahr sey. Sie dürften leicht alle drei irrig seyn, wenn auch durch eine an sich nicht irrige Ansicht veranlaßt. Mir beweisen diese drei höchst verschiedenen Antworten der Philosophen auf eine das Wesen betreffende Frage nur, daß sich dasselbe der menschlichen Vernunft auf drei verschiedene Weisen offenbart und von jeher offenbart hat. Denn sie mögen einander auch noch so widersprechend seyn, sie sprechen sich aus als wirkliche Resultate menschlichen Sinnens, Denkens und Reflectirens. Von keinem der mir Antwortenden bin ich berechtigt zu glauben, daß er nicht eben so redlich antworte als ich frage; und ich füge hinzu, von keinem bin ich beberechtigt zu meinen, er habe weniger Sinn, Verstand und Vernunft als ich selber. — — Jene dreifache Offenbarung des wahren Seyns, des an sich einigen und alleinigen Urseyns kann nun aber entweder 1) als diesem selbst, sofern es sich offenbart, oder 2) als dem endlichen Wahrnehmen, oder 3) als beiden zukommend angesehen werden. Im ersten Falle wäre das Daseyn (das geoffenbarte Seyn) dreifach; im zweiten, dieses vielleicht einfach, aber die Weise des menschlichen Gewahrwerdens dieser

einfachen Offenbarung dreifach; im dritten Falle beide, ſowohl die Offenbarung als die Wahrnehmung, dreifach. Ein Seyn überhaupt, offenbares oder verborgenes, wird von allen verſchiedenen Denkern angenommen oder wenigſtens ſtillſchweigend vorausgeſetzt, weil ſie ſonſt auch nicht einmal meinen würden, noch weniger ſyſtematiſch denken. Daß etwas überhaupt ſey, darin ſind mithin Alle einig. Wenn aber ausgemacht iſt, daß etwas ſey, ſo folgt unmittelbar, daß ſich etwas offenbaren müſſe, mithin daß etwas erſcheine: denn ein ſich nicht offenbarendes, nicht erſcheinendes Seyn würde für Niemand da ſeyn. Auch wird von allen ſtreitenden Parteien ein Etwas des Seyns, ein Etwas das iſt, angenommen. Daß etwas Allen erſcheine, darin ſind ebenfalls Alle einig. Wenn aber ſonach vollkommen in confesso iſt, daß etwas ſey und daß etwas erſcheine, mithin daß etwas an und für ſich und etwas an und für uns (erſteres Seyn, letzteres Erſcheinung) angenommen werden muß, ſo folgt nothwendig die Möglichkeit eines Dritten in einem Wahrnehmenden: Verwechſelung beider, d. i. Annahme des erſteren für das letztere, oder Annahme des letzteren für das erſtere, oder Annahme beider für daſſelbige; und dieſe Verwechſelung heißt Schein. Daß dieſer nicht bloß möglich, ſondern wirklich daſey, beweiſt der Streit der Philoſophen. Inwiefern ſie einander des Irrens beſchuldigen, mithin alle die Möglichkeit des Irrens zugeben, wird alſo ein Etwas an der Erſcheinung des Seyns angenommen, das weder dem Seyn noch der Erſcheinung unmittelbar, ſondern beiden mittelbar durch Verwechſelung angehört. Daß etwas dieſem oder jenem ſcheine, darin ſind mithin ebenfalls Alle einig. — Wir haben demnach als Reſultat nicht nur unſers eignen Denkens, ſondern aller noch ſo verſchiedener philoſophiſcher Behauptungen von der Natur des Seyns, der Weſen und der Dinge als ausgemacht angenommene Wahrheiten herausgebracht: 1) es iſt an und für ſich überhaupt Etwas, ohne welches keine Erſcheinung möglich wäre; 2) es erſcheint uns allen ohne Ausnahme Etwas, ohne welches wir kein Seyn auch nur träumen würden; und 3) es

scheint diesem und jenem, vielleicht uns allen Etwas, ohne welches wir, wenn auch über das verborgene Seyn-an-sich, doch wenigstens nie über die offenbaren Erscheinungen-an- und-für-uns streiten würden. Diese drei Wahrheiten sind mir Grundwahrheiten, Axiome meiner Philosophie, als zugleich logische, mathematische und historische Gewißheiten. Wer sie läugnet oder auch nur bezweifelt, begiebt sich aus dem Kreis des Wahrheitssuchens; er kann oder will nicht menschlich philosophiren. Wer aber eine läugnet, läugnet sie alle, wer eine zugiebt, giebt sie alle zu" (S. 39 f.).

Aus diesen Prämissen zieht dann Baggesen ohne Weiteres folgende Consequenzen: „Jedes endliche Daseyn ist Erscheinung des unendlichen Seyns. Das Urseyn (das unendliche Seyn-an-sich) ist nicht Erscheinung: denn jedes Wort ist zwar Erscheinung eines Gedankens, aber der Gedanke ist nicht Wort. Jede Erscheinung ist endlich. Wie kann aber — fragt er dann weiter — das unendliche Seyn doch erscheinen, wie ist Offenbarung möglich? Schlechterdings nicht als Seyn an und für sich, nur als Seyn an und für Andres. Wie ist aber ein Andres dem unwandelbaren, unveränderlichen, unendlichen Seyn-an-sich möglich? Schlechterdings nur durch endliche Aeußerung seines unendlichen Seyns. Wie kann aber Unendliches sich endlich äußern? Schlechterdings nur durch Hervorbringung eines Seyns, das nicht unendliches Seyn, das nicht es selbst ist. — — Aber woraus und worin kann das Urseyn dieses andre Seyn, das nicht Urseyn ist, hervorbringen? Nicht aus sich: denn in ihm ist Alles Urseyn; auch nicht in sich: denn das hieße das unendliche Seyn vermehren und verändern. Läßt sich etwas denken, woraus und woran dieß Daseyn hervorgebracht werden könnte? Nicht denken, aber ahnen! Und was ist's, das außer dem All des vollständigen Seyns sich ahnen läßt? Nichts. Läßt Nichts sich ahnen? So gewiß Alles sich ahnen, so gewiß auch nur Etwas sich denken läßt. Es läßt sich nicht nur ahnen, sondern es muß bei jedem menschlichen Gedanken, bei jeder Anwendung des menschlichen Denkens geahnt werden.

Nur dadurch wird etwas deutlich als Etwas gedacht, daß es als zwiſchen zwei geahnten Unendlichkeiten, des ſeyenden Alls und des unweſentlichen Nichts, theilnehmend an beiden ſchwebend gedacht wird. Die Ahnung dieſes furchtbaren Abgrunds des Bodens, auf dem unſre Gedanken hinwandeln, zeigt ſich in jeder Vorſtellung, in jedem Begriff, als Gränze. Selbſt in jedem Gefühl kündigt ſich ſein Schauer an. Aus Nichts alſo hat Gott uns und das ganze Univerſum erſchaffen." U. ſ. w. Mit dieſen raſchen Sätzen hat Baggeſen ſeinen Grundgedanken erreicht. Denn unmittelbar knüpft er an dieſelben die angeblichen Ergebniſſe an: „1) was an und für ſich überhaupt iſt, iſt Alles oder allgemeines Seyn in Allem; 2) was an und für uns Alle erſcheint, iſt Etwas als beſondres Seyn im Etwas; 3) was Dieſem und Jenem und vielleicht uns allen ſcheint, iſt nichts als gemeintes Etwas und Alles. a) Was an und für ſich überhaupt iſt, kann nur geglaubt und erkannt werden; b) was an und für uns alle erſcheint, kann gewußt und begriffen werden; c) was Dieſem und Jenem ſcheint, kann gemeint und mißverſtanden werden. Und α) was an und für ſich iſt, iſt das Urwahre, Seyn, Gott; β) was an und für uns erſcheint, iſt die Wirklichkeit, die objective Natur; γ) was Dieſem und Jenem ſcheint, iſt der Irrthum, ſubjective ſcheinbare Natur" (S. 43 f.).

Damit iſt Baggeſen bei ſeinem Grundgedanken angelangt. Denn ſein Grundgedanke iſt: Gott als das unendliche abſolute Weſen iſt zwar weſentlich verſchieden von der Welt, aber doch zugleich das Eine wahre, ſubſtanzielle, allgemeine Seyn in Allem was iſt; Gott iſt zwar Perſönlichkeit, Schöpfer der Welt und hat die Welt aus Nichts geſchaffen, und doch iſt zugleich die Welt Erſcheinung, Offenbarung Gottes; eben dieſer anſcheinenden Widerſprüche wegen und weil er das Erſte, ſchlechthin Vorausſetzungsloſe, und damit die Vorausſetzung (Prämiſſe) von Allem iſt, kann Gott nur geglaubt (vorausgeſetzt), nicht gewußt, nur erkannt, nicht bewieſen werden.

Dieſen Grundgedanken — in welchem offenbar Jacobi

dicht an Schelling herangerückt wird — entwickelt und modificirt er an einer andern Stelle in einer Weise, daß sogar die Schelling'sche Seite das Uebergewicht erhält. Hier geht er von den Sätzen aus: „Die Existenz, noch frei von allen Eigenschaften oder aller Eigenschaften beraubt, heißt Möglichkeit (Ursache). Die Existenz mit einer oder mehreren Eigenschaften heißt Wirklichkeit. Die Existenz mit allen Eigenschaften heißt Nothwendigkeit. Das einzige nothwendige Wesen ist als Urwesen, als Nothwendigkeit, die Natur (Existentia = quasi Ex isto' entia). Gott ist nothwendig Persönlichkeit, weil sonst Nichts Eigenschaften haben müßte: ein unendliches Unding würde endliche Dinge hervorgebracht haben. Was in irgend einem Wesen Substanz ist, die reine Existenz, ist Gott: irgend ein Funke der Gottheit ist der Kern jedes Wesens. Die Substanz ist in allen Wesen dieselbe, wie die Einheit in allen noch so verschiedenen Zahlen oder die Ausdehnung in allen noch so verschiedenen Körpern. Was ein Wesen zum besondern, bestimmten, endlichen, einzelnen Wesen macht, sind dessen eigenthümliche Beschaffenheiten (Eigenschaften — Natur). Das Gefühl der Eigenschaften in einem Wesen als Eigenschaften-überhaupt heißt: Bewußtseyn, als Eigenschaften des Wesens als solches: Selbstbewußtseyn. Das Gefühl des Seyns, der Existenz als reiner Existenz, heißt Vernunftglaube; die höchste Potenz dieses Gefühls heißt Religion = Gewissen. — — Die zwei großen Sphären der Existenz-an-sich und der Existenz-am-Andern, des Seyns und der Beschaffenheiten oder Eigenschaften, sind Gott und die Welt. Sie sind gleich unendlich und ewig in Rücksicht auf Umfang und Dauer: denn die Welt ist nichts als eine Aeußerung, Handlung, Offenbarung Gottes; aber sie sind unendlich und ewig verschieden und ungleich in Rücksicht auf Wesen und Seyn, inwiefern Gott alles Seyn, auch das der endlichen Wesen als seiner Ausstrahlung, an sich besitzt, die Welt dagegen kein Wesen an sich, sondern Alles, wodurch sie ist, an Gott hat. Gott ist die vollkommene Substanz aller seyenden Einheiten, d. i. Vollkommen-

heiten, die Welt der vollkommene Inbegriff aller erscheinenden Verschiedenheiten oder Unvollkommenheiten. Jede einzelne Offenbarung der Gottheit ist nämlich nothwendig eine größere oder kleinere Unvollkommenheit im Vergleich mit der gesammten göttlichen Offenbarung, wie jeder einzelne Strahl des Lichts ein unvollkommenes Licht ist in Vergleich mit dem gesammten Lichte. Das Universum dagegen, die gesammte Welt als All, ist eine vollständige und vollkommene Offenbarung Gottes. Denn sie ist, außer ihren eignen besondern Vorstellungen, nichts als die Eigenschaft der sich offenbarenden Gottheit selber. — — Der Mensch wie jedes einzelne Wesen ist als reine Existenz (in seinem vernünftigen Willen) eine Eigenschaft Gottes, als besondre einzelne Erscheinung im Verhältniß zu andern reinen Existenzen (in seiner Sinnlichkeit) eine Beschaffenheit der Welt. Als Eigenschaft Gottes ist er vollkommen: denn als solche ist er eine wahre Beschaffenheit des Seyns, eine Eigenschaft der Existenz. Als Eigenschaft der Welt ist er dagegen unvollkommen: denn als solche ist er eine bloße Beschaffenheit der Erscheinung, eine Eigenschaft der Eigenschaft" (S. 298 f.).

So weit bewegt sich Alles in dem Gedankenkreise der Schelling'schen Identitätslehre und resp. Spinoza's mit seiner absoluten Substanz und deren Attributen (= Eigenschaften). Allein nach den obigen Sätzen fährt Baggesen unmittelbar fort: „Hätte Gott unter allen möglichen, wirklichen und nothwendigen Eigenschaften des höchsten Seyns nicht auch die, Alles außer sich in's Unendliche gleichsam zu entstrahlen, so würde keine Welt und kein Wesen außer ihm da seyn. Dieß Außer-ihm-Daseyn ist die unendliche Endlichkeit, die endliche Unendlichkeit, seine Offenbarung, die Welt, die inwiefern sie als ewige Wirkung seiner ewigen Ursache gedacht werden muß, Schöpfung genannt wird und Schöpfung ist." Damit verläßt Baggesen seine bisherige Grundanschauung oder modificirt sie doch sehr wesentlich. Bisher war Gott das Seyn-an-sich, die reine Existenz und damit die absolute Möglichkeit (Ursache), die als solche, an sich, „frei von allen Eigenschaften ist"; nicht Er an sich hatte Eigenschaf-

ten, sondern die Welt war seine Eigenschaft-überhaupt, der Mensch wie jedes einzelne Wesen in seiner reinen Existenz eine Eigenschaft Gottes. Jetzt dagegen besitzt Gott alle möglichen, wirklichen und nothwendigen Eigenschaften des höchsten Seyns und unter ihnen auch die, Alles außer sich in's Unendliche zu entstrahlen, und das damit entstehende Daseyn außer ihm ist die Welt. Beide Anschauungen lassen sich nur durch die Annahme vereinigen, daß Gott an sich insofern ohne Eigenschaften ist als er erst in und mit seiner Offenbarung (Schöpfung der Welt) bestimmte Eigenschaften erhält. Und in der That werden die Eigenschaften, die Baggesen ihm als dem höchsten Seyn beilegt, wenn er dasselbe als Eines, einfach, unbeweglich, unwandelbar, unveränderlich, nothwendig, absolut bezeichnet, nur zu Bestimmtheiten des göttlichen Wesens durch ihren Unterschied von den entgegengesetzten Eigenschaften der Welt als der Erscheinung. Vor der Schöpfung der Welt wäre demnach allerdings die einzige Eigenschaft Gottes diejenige, Alles außer sich in's Unendliche zu entstrahlen, d. h. die Eigenschaft der Weltschöpfung, die Urkraft der Offenbarung. Und da das Daseyn der Welt mit dem Acte der Schöpfung und dieser Act mit der göttlichen Urkraft (Eigenschaft), von welcher er ausgeht, in Eins zusammenfällt, so läßt sich insofern auch allenfalls sagen, die Welt sey die Eigenschaft der sich offenbarenden Gottheit. Nur gehört sie insofern immer zum Wesen Gottes, als sie nicht nur aus Gott entstrahlt, nicht nur seine Eigenschaft und seine Offenbarung (Erscheinung) ist, sondern auch an ihm ihr Seyn und ihre Substanz hat. Denn daran hält Baggesen fest, daß Gott das Seyn oder die Existenz an sich, die Welt die Erscheinung, „die wirkliche Offenbarung des Seyns" ist, die als solche ihre Existenz an diesem Andern, am Seyn, an Gott, hat. Und demgemäß fährt er fort: „Durch die Vernunft ahnt der Mensch kraft seines einfachen Einzelseyns [als Eigenschaft Gottes?] die Existenz-an-sich, Gott; durch den Verstand (unter der Einheit der Vernunft) erkennt der Mensch kraft seiner vielfachen Erscheinung [als Eigenschaft der Welt?]

die Existenz-am-Andern überhaupt = den Inbegriff der Erscheinungen = die Welt-an sich, die objective Welt; durch die Sinnlichkeit empfindet der Mensch kraft seiner mannichfaltigen sinnlichen Erscheinung die Erscheinung am Andern überhaupt, den Schein oder den Inbegriff des Scheins = die Welt an-ihm, die subjective Welt. — — Die Vernunft als das größe- und gradlose Seyn-an-sich im Menschen war, ist und bleibt ewig dieselbe: ihre Erkenntniß ist, inwiefern sie nichts als Erkenntniß des Unendlichen ist, schon unendlich und kann daher in Ewigkeit nicht wachsen noch eigentlich vermehrt werden. Die jüngste und die älteste Vernunft, der reife Mensch und der reife Seraph, der Geist des elektrischen Funkens und die Seele der Sonne, besitzen von Ewigkeit zu Ewigkeit nur eine und dieselbe unwandelbare Urerkenntniß in dem einfachen unendlichen Grundsatz des Seyns und aller reinen Erkenntniß: Gott ist. Der Verstand aber, der Größe und Grade hat nach Verhältniß der bestimmten Erscheinung des einzelnen Seyns, und der sich nicht auf Gott an sich, sondern auf die Offenbarung Gottes, die Welt-an-sich bezieht, kann in's Unendliche erweitert und erhöht werden; so wie die Sinnlichkeit oder die Wahrnehmungsanstalt jedes verständigen Vernunftindividuums, die sich auf die Welt als Ausdruck der göttlichen Offenbarung bezieht, in's Unendliche theils verbessert, theils vermehrt werden kann, — verbessert durch Schärfung, Vervollkommnung und Uebung der Organe, vermehrt durch Vermehrung derselben. — Wir haben jetzt z. B. nur sieben Sinne für den Ausdruck der göttlichen Offenbarung: Sehen, Hören, Betasten, Riechen, Kosten, Empfinden und Mitempfinden, wodurch wir ebenso vieler Eindrücke des Universums fähig sind. [Diese Annahme von sieben Sinnen rechtfertigt B. durch die Bemerkung: „daß das Gefühl für Wärme und Kälte derselbe Sinn sey als das Gefühl für Weiche und Härte, will mir so wenig einleuchten, als daß der Geruch derselbe Sinn als der Geschmack sey. Denn unstreitig ist ein noch größerer Abstand von der warmen und kalten Seite des Universums zu der weichen und harten, als von der riechbaren

zu der schmeckbaren. Zweitens scheint das Betasten und Berühren ein äußerer, das Empfinden ein innerer Sinn zu seyn; letzterer scheint sogar der innerste Sinn für die Außenwelt zu seyn und sein Organ das Herz. Die Sympathie endlich, welche ich den siebenten Sinn nenne, dessen Organ seine Wurzeln theils in's Gehirn, theils in die übrigen edelsten Theile des Körpers senkt, und welche bei den Thieren schon als ein ganz eigner Sinn sich ankündigt, scheint mir bei den Menschen nicht nur der edelste, sondern weit der wichtigste Sinn zu seyn: denn ohne ihn würde weder Genie, noch Liebe, noch Sittlichkeit, noch Menschlichkeit überhaupt stattfinden."] „Wessen Verstand sieht nun aber nicht beim Lichte der Vernunft ein, daß diese 7 Sinne oder sinnlichen Eindrücke des Weltganzen so wenig die Ausdrücke der Offenbarung des unendlichen Seyns erschöpfen, als 7 Figuren alle Bilder oder 7 Worte alle Sprachen oder 7 Zahlen alle Mengen erschöpfen würden? Die Welt als Inbegriff der Beschaffenheiten hat für uns in unsrer dermaligen Organisation eigentlich nur 7 deutlich zu unterscheidende Merkmale. Sie dürfte aber Millionen haben, oder vielmehr sie hat so gewiß unzählige, als der Cirkel ein Polygon von unzähligen Seiten einschließt. Denn da das Sinnenfällige in der Vollständigkeit seiner Farben mit dem Uebersinnlichen zusammenfallen muß, — weil der Schein sonst auch für Gott Schein seyn müßte (was absurd ist) — so sieht man leicht ein, daß, wenn auch 7 verschiedene Grundfarben hinreichen, um zusammen ein sichtbares Licht auszumachen, 7 Millionen verschiedene Grundscheine nicht hinreichen würden, um eine Grunderscheinung des Seyns, d. h. eine Natur hervorzubringen. Nun muß aber an sich das Polygon der Sinnenwelt mit dem Cirkel der intellectuellen Welt zusammenfallen; mithin hat das Universum zahllose Ausdrücke, wofür uns Menschen, die wir höchst wahrscheinlich nicht auf der obersten Stufe der Einzelwesen im Weltall stehen, die Eindrücke fehlen." Sonach, schließt Baggesen, wissen wir von den Dingen an sich oder der objectiven Welt zwar wenig oder nichts. Denn wir wissen von ihnen nur, was unsre Ver-

nunft gebietet, daß sie sind und, inwiefern sie sind, daß sie Gottes sind und nur in und durch Gott Bestand haben; wir wissen weiter, was unser Verstand einsieht, daß sie vielfach sind und, inwiefern sie vielfach sind, außer Gott und außer unsrer eignen Vernunft Stand haben; und wir wissen, was unsre Sinnlichkeit uns lehrt, daß sie mannichfaltig sind und inwiefern sie das sind, Beziehungen nicht nur auf Gott und unsre Vernunft, auf sich selbst und unsern Verstand, sondern auch auf unsre Individualität und organische Beschaffenheit haben, d. h. daß sie, was sie auch immer außerdem noch seyn mögen, doch u. A. an sich sichtbar, hörbar, fühlbar, riechbar, schmeckbar, empfindbar und mitempfindbar oder geschlechtsvereinbar sind. „Aber diese Eigenschaften sind keine Lügen, sondern Wahrheiten. Sie reichen zwar nicht hin, die Kenntniß der Dinge zu erschöpfen, so wenig als 7 Worte, um eine Sprache zu verstehen; allein die 7 Worte sind wahre Worte der Sprache, von der die Rede ist, und mag dieselbe auch noch so reich seyn, mit einigen Worten muß doch der Lernende sich anfangs begnügen. Ich behaupte sogar, daß diese 7 Worte, gut gelernt und hinlänglich verstanden, so gut für unsre Bedürfnisse der Weltsprachkunde auf dieser Erde hinreichen, als die sieben Farben des Lichts — das wohl an sich 7 mal 7 Millionen haben mag — für das Bedürfniß unsers jetzigen Auges und die 7 Töne der Luft für das Bedürfniß unsers jetzigen Ohres. Denn so wie unser Gesicht und Gehör nicht stark genug sind, um mehr Farben und Töne zu vertragen, so dürfte unser Verstand bis jetzt zu enge und zu ungeübt seyn, um mehr Sinnenwerkzeuge zweckmäßig und harmonisch zu gebrauchen." — — — „Würden uns aber auf einmal alle möglichen Sinne geöffnet und wäre unser Herz und Verstand dazu reif, die erfolgende Helle zu ertragen, so würden wir Fragen wie die, ob Gott die Welt aus Nichts geschaffen, — welche nur von unserm beschränkten Verstande wegen des Mißverhältnisses unsrer Sinnlichkeit zu unsrer Vernunft aufgeworfen werden — gar nicht aufwerfen. Denn wir würden unmittelbar begreifen, daß Alles mit Gott von Ewigkeit

nothwendig da sey, oder vielmehr wir würden auf millionenfache Weise inne werden, daß das All nichts als eine vollkommene göttliche Offenbarung sey, worin jeder bisherige scheinbare Schatten ein nur anders glänzendes Licht, jeder bisherige scheinbare Mißklang ein nur anders klingender Ton zur Ergänzung der vollkommensten Harmonie des Gebens und Empfangens, der Ursache und der Wirkung, des Schöpfers und der Schöpfung ist, — kurz daß jeder scheinbare Widerspruch in der Welt an sich und in dem Verhältniß der Welt zu Gott, von dem Widerspruch des Materiellen und Geistigen bis zum Widerspruch des Bösen und Guten in allen ihren Phänomenen, nichts als scheinbare, uns auf unserm Standpuncte unauflösliche Dissonanzen waren, die nicht bloß im großen Einklange an sich verschwinden, sondern sogar als scheinbare einzelne Mißverhältnisse zur Melodie des Individuums als eines Ganzen beitragen, und daß jedes Uebel nicht bloß ein allgemeines, sondern ein besondres Gut sey, wofür jeder Leidende einst dem Geber alles Guten um so fröhlicher danken wird."

Dennoch behauptet Baggesen nach wie vor: „Wie der Satz: Gott ist, der Satz aller Sätze, so ist das Factum: Gott hat die Welt erschaffen, die Geschichte aller Geschichten, die Urgeschichte, ohne welche nichts geschehen könnte noch geschehen würde. Das Factum ist aber mit dem Satze gleich, d. h. der Satz, Gott ist, sagt es schon aus, daß Gott Alles dem Seyn nach hervorbringe: denn wer Seyn denkt, denkt Gott, und wer Gott denkt, denkt den Urheber aller Dinge." Ja nach einer ebenso scharfsinnigen als geistvollen Erörterung des Begriffs der Größe und der Ausdehnung kommt er zu dem Schlusse: „Das Universum, die Erscheinung als Erscheinung des absoluten Seyns, die gesammte Ausdehnung — — ist also trotz seiner Unendlichkeit in letzter Instanz als eine Totalität des Wandelbaren anzusehen, die in Ansehung der Größe zwei Pole hat, den Pol nämlich des Nichtseyns an sich und den Pol des höchsten Seyns über sich. Es ist am untersten Pol, gegen welchen sich das unendlich Kleine zu senken scheint, durch Nichts,

und am oberſten Pol, gegen den ſich das unendlich Große zu heben ſcheint, durch Gott begränzt; und hierin beſteht eigentlich zugleich die Unendlichkeit des Weltalls, daß es von Nichts bis zu Gott ſteigt, und die Endlichkeit deſſelben, daß es von Gott bis zu Nichts ſinkt, wechſelnd und wandelbar. Wer ſieht nun nicht ein, daß die poſitive Größe nach dieſer Polarität geſchätzt werden muß? Aus dem Pol des Nichts betrachtet, iſt das kleinſte Atom als wirkliches Seyn poſitiv unendlich groß: denn das kleinſte Atom füllt ſchon ſozuſagen den ganzen Schlund des Nichts und ſpiegelt einem darein verſetzten Vernunftauge die ganze übrige Welt. Aus dem Pol des höchſten Urſeyns betrachtet iſt aber andrerſeits das geſammte Weltall, als bloße Erſcheinung, negativ unendlich klein: denn für Gott, der allein über dieſen Pol erhaben iſt, iſt das Weltall an ſich weder erſcheinend noch ſcheinend, und es wäre die Abſurdität aller Abſurditäten, es in ſeinem Auge als ausgedehnt zu denken, da es ja nichts als ein Blick dieſes Auges iſt." — Allein wie danach die Welt dennoch nicht bloß an uns, ſondern „an ſich exiſtiren" und wie ſie zugleich an ſich die „vollkommene Offenbarung Gottes" ſeyn könne, ſagt uns Baggeſen ſo wenig, als er uns darüber Auskunft giebt, wie das Seyn Gottes und das Erſchaffen der Welt — womit das Nichtſeyn (Nichts) als der eine Pol derſelben geſetzt iſt — an ſich in Eins zuſammenfallen können. Wir vermögen dieſe Behauptungen nur zu reimen, wenn wir einen andern Ausſpruch Baggeſen's: „Das Erſchaffen der Welt iſt nichts als eine der göttlichen Eigenſchaften oder richtiger, nichts als eine Anſicht des göttlichen Seyns", in ſeiner vollen Strenge nehmen. Dann aber wäre damit nur ausgeſprochen, daß Gott und das Weltall an ſich identiſch ſeyen und der Unterſchied beider — wie Schelling und reſp. Spinoza wollte — nur in unſer Bewußtſeyn, in die menſchliche „Anſicht" falle.

In der That dürfte die Vermittelung, die Baggeſen zwiſchen Jacobi und Fichte-Schelling ſucht, ſchließlich auf die Behauptung hinauslaufen, die er in einem ſpätern Abſchnitt ent-

wickelt, daß das principium essendi nur Eines, monistisch, weil eben Gott sey, das principium cognoscendi dagegen nothwendig und unbestreitbar dualistisch, weil „den Unterschied zwischen Daseyn und Erkennen, zwischen bin und ich, zwischen Vernunft und Sinn, Denken und Ausdehnung, Wollen und Können, Allgemeinem und Besondrem, und somit zwischen dem Geistigen und Materiellen" involvirend (S. 331 ff.). Allein so gefaßt stehen die beiden Principien selbst im schroffen Gegensatz gegen einander, und bedürfen ihrerseits einer Vermittelung, wenn nicht Seyn und Wissen völlig auseinanderfallen sollen, womit das Wissen kein Wissen mehr seyn würde.

Wie sich Baggesen diese principielle Vermittelung — das Grundproblem der Philosophie — dachte oder vielmehr wo er sie zu suchen geneigt war, ergiebt sich aus einigen andern Stellen, in denen er zugleich das (Fichtesche) Ich in den Kreis seiner Ideen hineinzuziehen versucht. Verschiedentlich nämlich behauptet er: „Daß ich nicht denke, sondern daß es denkt in mir, und mithin daß ich nicht bin, sondern daß etwas ist in mir, davon, dünkt mich, könnte jeden Menschen leicht die mindeste philosophische Selbstbeobachtung überzeugen. Schon die Begebenheit des Einschlafens und die des Erwachens aus dem Schlafe sollte mich darauf aufmerksam machen, daß ich nicht denke, inwiefern ich organisches Wesen, Ich bin, sondern nur inwiefern ich bin. Denn entweder hat das Ich keine Bedeutung, oder es will soviel als persönliches Selbstbewußtseyn sagen. Nun hört aber mein persönliches Bewußtseyn im Schlafe gar nicht auf; denn ich träume, und auch das verworrenste Träumen, wenn ich es als mein Träumen empfinde, setzt persönliches Bewußtseyn voraus. Denke und will ich aber im Schlafe? Dann sind Träumen und Denken Einerlei, und zwischen Phantasieen und Gedanken ist kein Unterschied mehr: ich täusche mich würde soviel als: ich erkenne heißen, was absurd ist. Gesetzt aber, wie man allerdings wachend träumen kann, man könnte auch schlafend denken, so giebt es doch ein

Drittes mit völligem Selbſtbewußtſeyn: Empfinden ohne zu denken. Würde ich, wenn ich als Ich dächte, je mit völligem Bewußtſeyn meiner ſelbſt bloß empfinden, zumal wenn die Empfindung Schmerz iſt? Hieße das nicht, denkend nicht denken? Hinge es von mir ab, zu denken, wenn ich wollte, ſo würde ich nie zu denken aufhören, nie bloß empfinden, nie leiden, nie einſchlafen, nie wahnſinnig werden. — — Jetzt z. B. höre ich zu denken auf (ob ich gleich gerne dieſen Gedanken ausdenken wollte), weil ich empfinde, daß ich in dieſem Augenblick nicht denken kann. Ich verlaſſe nicht mein Denken, ſondern das Denken verläßt mich, das Denken geht mir aus. Ich bin noch immer da als Ich, ich empfinde, daß ich nicht mehr denken kann — ich bin zwar da, aber anders da, — daß ich mich democh aber noch bewegen könne, aufſtehen z. B. und im Zimmer auf- und abgehen, bis das, was in mir denkt und mir entflogen iſt, mich wieder anfliegt. Ich werde es aber ſuchen, denn denken will ich. Daß das Ich als bloßes Ich begehren könne, daran iſt kein Zweifel. „Du dachteſt doch eben", ſage ich mir, und mein Ich ſcheint in ein Du verwandelt. Ich ahne alſo ein weit höheres Selbſtbewußtſeyn als mein hieſiges Ich-Bewußtſeyn, das kein continuirliches iſt. Kein Bewußtſeyn in der Zeit kann ein continuirliches ſeyn. Das Göttliche in mir liegt nicht in meinem Selbſtbewußtſeyn, ſondern in meinem Bewußtſeyn deſſelben darüber, nicht in meinem Ich, ſondern in meinem freien Aufheben dieſes Ichs, in meinem Denken, Wollen, Lieben, Seyn. Es giebt kein abſolutes Ich außer Gott. Ein abſolutes Ich außer ihm iſt ein Widerſpruch, wie eine abſolute Individualität, eine nothwendige Zufälligkeit" (S. 139 f.). Dieſe Gedanken führt Baggeſen an einer andern Stelle weiter aus, indem er zunächſt wiederholt bemerkt: „Die Fortſetzung meines Denkens, wenn ich nicht da bin, im Schlafe, und das Aufhören meines Denkens, wenn ich da bin, zeigt an, daß das Denken in mir außer meinem individuellen Bewußtſeyn, mithin etwas Andres als mein Ich ſey." Daraus folgert er, „daß dieſes Ich eher ein Accidens des Denkens, als das Denken ein

Accidens des Ichs seyn müsse. Das Denken scheint also größer und bleibender als mein Daseyn, als individuelles Daseyn. Dieses scheint mir gleichsam in jenem theils mit, theils ohne Bewußtseyn zu schwimmen, wie in einem Elemente. Es scheint mir die Luft, worin meine Seele schwebt, nicht das Schweben. Das Denken scheint mir daher etwas durchaus Unpersönliches zu seyn. Im Augenblicke, wo ich mich meiner als Person bewußt werde, geht es mir aus, und indem ich „Ich denke" sage, denke ich schon nicht mehr! Wenn ich mir mich selbst denke, höre ich auf Subject zu seyn. Ich bin es also nicht, was mich denkt: Etwas in mir denkt mich, dieß fühle ich gleichsam. Dieß mich Denkende kann aber unmöglich meine Persönlichkeit seyn: denn was gedacht wird, wird unterschieden, und wie sollte dieselbe Persönlichkeit dieselbe Persönlichkeit unterscheiden können? — Selbstbewußtseyn ist ein Empfinden und kein Denken: nur durch Empfindung werde ich meiner bewußt. Das sicherste Mittel, seines Selbstbewußtseyns los zu werden, ist das Denken; und Malebranche u. A. dürften Unrecht haben, die stoische Unempfindlichkeit als prahlerische Lüge unbedingt zu verdammen, weil es mir sehr wahrscheinlich ist, daß ein gewisser Grad der Denkkraft vermögend wäre, jede Empfindung, selbst des Schmerzes wegzudenken." Weiterhin sucht dann Baggesen zu zeigen, daß, was man Anstrengung des Denkens nenne, in Wahrheit nur Anstrengung des Wollens (des Denkenwollens) sey. Denn nur das Wollen — welches Persönlichkeit voraussetze und involvire, so daß ich nur durch meinen Willen wahres Ich bin — habe eine Qualität, mithin Grade: denn ich kann mehr oder weniger energisch, dynamisch, innig, recht oder unrecht wollen. Das Denken dagegen habe keine Qualität, mithin keine Grade; denn „ich kann nicht recht oder unrecht denken (unrecht denken wäre nichtdenken), ich kann nur richtig (logisch) denken; Denken als Denken ist immer richtig. Selbst das, was im verworrenen Denken gedacht ist, ist richtig, nur die darein gemischte Phantasie oder die die Lücken des Denkens füllenden Worte und Ausdrücke machen es verworren" — u. s. w. (S. 175 ff.).

Wille handelt und Ich ist nur ein Accidenz und Symbol, und Selbstbewußtsein nur ein Symbolen um sich. Heute, sagt Hegel, ist Alles Wille, und Wille ist Alles. Ich bin Wille, Wille ist Ich. Wille ist Gott, Gott ist Wille. Wille ist Ich, und ebenso ist Wirklichkeit gleichen Sinn verwandter Ausdruck. Wirklichkeit ist Wille, Wille ist Wirklichkeit, und Ich ist auch gleich. Ich bin Wirklichkeit, Wirklichkeit ist Ich, und ebenso Wirklichkeit. Ich bin Gott, Gott ist Ich, und ebenso Wirklichkeit. Ich bin Wille, Wille ist Ich, und ebenso Wirklichkeit

selbe jetzt fast allgemein geringgeschätzt oder gar vernachlässigt werde. Alle drei haben auch die Gymnasien vorzugsweise dabei im Auge, Haßler ausschließlich, Callisen auch den Eintritt in das akademische Studium, Gockel auch das Selbststudium überhaupt. Haßler hält sich darum strenger an die drei in Würtemberg vorgeschriebenen Gegenstände, nämlich empirische Psychologie, Logik und Moral, obschon auch die Moral dort seit einigen Jahren dem Religionsunterricht überwiesen worden ist; Callisen giebt für den ersten Cursus empirische Psychologie, für den zweiten eine Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften; Gockel nach einer Einleitung in die Philosophie überhaupt eine Darstellung der philosophischen Hauptwissenschaften, der philosophischen Hauptsysteme und der Geschichte der Philosophie, und schließt mit einer Darlegung des Studiums, der Methode und der Wichtigkeit der Philosophie. Alle drei Schriften können selbstverständlich nicht darauf ausgehen, Neues zu geben, sondern schon Vorhandenes und Anerkanntes darzubieten, und nur darauf bedacht zu seyn, daß das Vorhandene und Anerkannte den Anfängern in der Philosophie in der für sie faßlichen und ansprechenden Form, sowohl in der Darstellung, als auch in der Anordnung, dargeboten werde.

Was nun diese Faßlichkeit und Angemessenheit in der Form betrifft, so finde ich Ausdrücke sowohl als Darstellung in der Schrift von Callisen der jugendlichen Auffassung am wenigsten zugänglich: die Definitionen sind fast überall zu schwer oder zu ausführlich, z. B. S. 58: „wir denken, wenn wir uns das Reelle, unsern übrigen Vorstellungen nach, innerlich zu vergegenwärtigen streben"; S. 59: „begreifen heißt, zur Einsicht gelangen, was Etwas, für sich und nach seinen Verhältnissen zu all dem Uebrigen betrachtet, für uns und unser Handeln ist." S. 59: „schließen heißt, nach dem Bekannten über das Unbekannte, dem Gesetze des Widerspruchs zu Folge, Etwas festsetzen." Das, meine ich, ist Alles für die Auffassung und das Verständniß eines Schülers viel zu schwer. Wenn Hegel sagt: Denken heißt, das Einzelne zum Allgemeinen erheben, so scheint mir das, so kurz und speculativ es ist, doch für den jugendlichen Verstand weit verständlicher zu seyn.

Viel leichter und zugänglicher ist die Schrift von Gockel. Der Verfasser giebt selbst in der Vorrede als Zweck derselben an: die vorläufige Orientirung auf dem Gebiete der Philosophie, und ich glaube, daß er diesen Zweck in glücklicher Weise erreicht hat. Die Darstellung ist außerdem frisch und lebendig und die Eintheilung natürlich und durchsichtig. Auf die Aufstellung des Begriffs der Philosophie folgt ihr Gegenstand, Welt, Mensch und Gott, darauf die einzelnen philosophischen Wissen-

schaften, die theoretischen, Anthropologie, daraus besonders die Psychologie, Logik, Metaphysik und Aesthetik, und die praktischen, die Pflichtenlehre, Rechtslehre und Pädagogik; darauf die möglichen philosophischen Systeme mit ihrer geschichtlichen Entwicklung und schließlich ein aus dem Allen gefolgertes Resultat der Philosophie nach ihrem bisherigen geschichtlichen Verlaufe. Auch ist es das Bestreben des Verfassers gewesen, seinen eigenen philosophischen Standpunct nicht hervortreten zu lassen, sondern, wie er selbst sagt, sich so objectiv als möglich zu halten, indessen doch nicht in dem Maaße, daß er sich nicht S. 85 entschieden für den wahren Theismus, S. 89 für den Standpunct der Speculation und schließlich S. 96 für den Real-Idealismus erklären sollte. Das Alles macht diese Schrift zu einer brauchbaren Einleitung und Anleitung für das philosophische Studium. Allein für das Gymnasium enthält es zu viel und setzt auch schon einen höheren und gereifteren Standpunct des Denkens voraus, als man ihn bei Gymnasialschülern nach meiner Erfahrung voraussetzen kann. Es reicht eine geistige Nahrung dar für das philosophische Studium auf der Universität und noch mehr für den gebildeten Mann, welcher sich einen Zugang zur Philosophie und ihrem Studium verschaffen möchte, aber den Schüler des Gymnasiums, befürchte ich, möchte es mit einer zu frühen Weisheit und Einbildung erfüllen.

Was endlich die Schrift von Haßler betrifft, so sind manche Definitionen wohl auch bei ihm zu schwer. Wenn von der Seele gesagt wird: „sie ist der Eine materielle Träger der sich mit Selbstbewußtseyn darstellenden Lebensmannigfaltigkeit" S. 9; oder vom religiösen Gefühle: „diejenige Art von praktischen Gefühlen, welche sich auf Zustände und Thätigkeiten des Begehrungsvermögens rücksichtlich der Form des Begehrten beziehen, nennt man religiöse" S. 23; oder: „das Schließen unterscheidet sich von dem Urtheilen durch nichts Anderes, als daß die Verhältnißbestimmung der Vorstellungen zu und durch einander in demselben nicht eine unmittelbare, sondern eine mittelbare ist" S. 58, — so ist das viel zu schwer für das Fassungs- und Beurtheilungsvermögen eines Gymnasiasten. Denn man glaubt gar nicht, wie man auch bei Schülern der obersten Klassen eines Gymnasiums bei allen Gegenständen des abstracteren Denkens nicht einfach und populär genug verfahren kann. Allein das Ganze nimmt einen der Sache angemessenen Standpunct ein, ist nach einer langen allgemeinen Einleitung in empirische Psychologie, Logik und Moral eingetheilt; die empirische Psychologie zerfällt in die drei Abschnitte, das Gefühls-, Vorstellungs- und Begehrungsvermögen, die Logik in die reine Logik, mit der Lehre vom Begriffe, Unterschiede und Schlusse, und die ange-

wandte, welche die Fundamentallehre und Methodologie enthält, und die Moral, welche von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen andere handelt. Außerdem ist ein entschiedenes Streben nach Bestimmtheit der Begriffe und strenge Aufeinanderfolge der einzelnen Paragraphen und Abschnitte nicht zu verkennen. Auch sind fast allen Paragraphen erläuternde Anmerkungen hinzugefügt, welche Definitionen einzelner Philosophen, wie Weiße, Waitz, Erdmann, Rosenkranz u. A. enthalten und naheliegende zur Sache gehörige Fragen aufstellen, welche im Unterrichte erörtert und beantwortet werden sollen. Es ist deshalb dieses Lehrbuch der philosophischen Propädeutik von den drei genannten das dem Zweck entsprechendste, wie denn auch dem Verfasser bei der Bearbeitung desselben die Erfahrungen eines vieljährigen Unterrichts zur Seite gestanden haben; nur wäre auch ihm, wie gesagt, nach meinem Ermessen eine noch größere Verständlichkeit und Popularität zu wünschen.

Wenn ich nun schließlich meine eigne Ansicht über diesen Gegenstand aussprechen soll, so bin ich keinen Augenblick in Zweifel darüber, daß die philosophische Propädeutik ein Gegenstand unseres Gymnasialunterrichtes bleiben müsse, so lange die philosophischen Wissenschaften auf unsern Universitäten in der Weise behandelt werden, wie es von jeher geschehen ist und auch allenthalben noch geschieht. Für so streng wissenschaftliche, überall auf dem Begriffe fortbauende und in der Sprache der Abstraction gehaltene Vorträge ist der zur Universität abgehende Schüler in keiner Weise vorbereitet. Die Folge davon ist, daß die Meisten, auch tiefere Gemüther, das Studium der Philosophie bald wieder fallen lassen, weil sie keine rechte Liebe dazu haben gewinnen können, oder daß es ihnen wenigstens kein Eigenthum für ihr künftiges Leben bleibt, weil sie eigentlich niemals die rechte Weihe für dasselbe empfangen haben. Nun gestattet aber der Unterricht auf der Universität seiner ganzen Einleitung nach nicht wie der Schulunterricht eine specielle Anleitung und Nachhülfe, durch welche der Einzelne in ein genaueres Verständniß des Lehrgegenstandes eingeführt werden könnte; darum muß alles Propädeutische auf die Schule verwiesen werden, also auch der propädeutische Unterricht in der Philosophie — Alles unter der Voraussetzung der Wichtigkeit und Nothwendigkeit des philosophischen Studiums für wahre wissenschaftliche Bildung.

Was aber sodann die nothwendigen Gegenstände dieses Unterrichts betrifft, so wird wohl mit Recht überall die empirische Psychologie vorangestellt, da Philosophie überhaupt doch in die Welt des Geistes einführen soll, und dies nicht leichter und unmittelbarer geschehen kann, als durch die Bekannt-

ſchaft mit unſerer eigenen inneren Gedankenwelt. Darauf folgt, wie ebenfalls faſt überall geſchieht, als eine ausführlichere Behandlung desjenigen Seelenvermögens, welches für die Wiſſenſchaft das wichtigſte iſt, nämlich des Erkenntnißvermögens, die Logik. Allein ich halte es für etwas Unrichtiges, wenn dieſer Unterricht, wie nach dem früheren Unterrichtsplane in Preußen geſchah, hiermit abſchließt, weil das Denken des Schülers bis dahin noch keinen eigentlichen Gegenſtand gefunden, ſondern in der Pſychologie nur von Vermögen, in der Logik nur von Geſetzen des Denkens gehört hat. Der Schüler bekommt keine Gelegenheit, ſein durch dieſen Unterricht geläutertes und gereifteres Denken auf die Gegenſtände anzuwenden, welche doch ſonſt ſein Nachdenken beſchäftigen und von ſo hohem Intereſſe für ihn ſind. Eine dem jugendlichen Geiſte angemeſſene Metaphyſik würde der dritte Gegenſtand der philoſophiſchen Propädeutik auf Schulen ſeyn. Es ſoll dieſer ganze Unterricht ausdrücklich nur ein propädeutiſcher ſeyn, er gehört deshalb nur in die oberſte Claſſe eines Gymnaſiums, und die Schule braucht dazu meines Erachtens nur einen zweijährigen Curſus von wöchentlich einer Stunde — Alles wiederum nur unter der Vorausſetzung der großen Wichtigkeit und Nothwendigkeit des philoſophiſchen Studiums für wahre wiſſenſchaftliche Bildung.

Wenn freilich dieß in Abrede geſtellt wird, dann werden alle dieſe Auseinanderſetzungen vergeblich ſeyn. Es gehört aber doch zu wenig Verſtand dazu, um einzuſehen, daß ohne ernſtes Denken und Nachdenken alle menſchliche Bildung nothwendig rückwärts gehen muß, und Philoſophie iſt doch und hat niemals etwas Anderes ſeyn wollen, als ernſteres und tieferes Nachdenken über die wichtigſten Gegenſtände und Angelegenheiten des Menſchen; das iſt ſie, und das iſt die Aufgabe, die ſie zu löſen hat, und je ſtrenger, conſequenter und einheitsvoller ſie das thut, um ſo vollkommener wird ſie ſeyn — das kann doch für einen verſtändigen Menſchen keine Frage ſeyn. Oder ſollte Gockel wirklich Recht haben, wenn er S. 161, wo er von den Widerſachern der Philoſophie ſpricht, behauptet, „die erbittertſten Gegner fände die Philoſophie unter den Feinden der freieren und höheren Geiſtesbildung überhaupt.“ Dann käme es ja wirklich auf das hinaus, was Käſtner geſagt haben ſoll: daß, ſeit Pythagoras für die Auffindung ſeines berühmten Satzes den Göttern eine Heckatombe dargebracht habe, alle Ochſen zu zittern anfingen, wenn ſie daran dächten, daß wieder eine neue Wahrheit auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft entdeckt werden könnte. **Nieſe.**

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Rosmini und Gioberti.

Von Dr. R. Seydel.

Erster Artikel.

Die Berichte des Dr. Böhmer über die Akademie für italienische Philosophie zu Genua (im 23. und 31. Band dieser Zeitschr.), die Anzeige jener unter Rosmini's Aegide auf seinem Tusculum zu Stresa gehaltenen Dialoge, die Ruggiero Bonghi aufzeichnete, von Ulrici (Bd. 26), die Weiße's über Rosmini's Nuovo Saggio (Bd. 28) und die meinige über eine andere Schrift desselben Philosophen (Bd. 33) können nicht anders als von einem bedeutenden Aufschwunge Zeugniß geben, den die philosophische Wissenschaft in Italien genommen hat. Die hierin einschlagende Literatur ist reich und scheint sich täglich zu mehren. Die eigene Lectüre der hervorragendsten Werke belehrt uns, daß man jenseit der Alpen mit der deutschen Tiefe und Gründlichkeit wetteifert, sowie, daß sie verbunden auftritt mit italienischer Sprachgewandtheit und südlicher Grazie. Daß die Philosophie, welche ihrer Natur nach Protestantismus ist, hier auf katholischem Boden wächst, vermehrt das Interesse; denn sie nähert schon durch ihr bloßes Vorhandenseyn uns die wissenschaftlich sehr entfremdete Hälfte der Christenheit wiederum an. Es bedarf darum keiner Entschuldigung, wenn wir uns gestatten, ausführlicher zurückzukommen auf Philosophen und Philosophie, denen ihre gerechte Würdigung auch nur als geschichtlicher Erscheinungen bei uns noch fast gänzlich fehlt. Uebereinstimmung oder Kritik ist Sache jedes einzelnen Denkers und bestimmt nicht den objectiven historischen Rang des Beurtheilten, welcher zu erkennen ist allein durch jene selbstverleugnende An-Erkenntniß, die Mutter aller echten Anerkennung und höheren Kritik.

Auch wenn wir selbst nicht im Stande wären, Vergleiche anzustellen, müßte uns die allgemeine Stimme der Landsleute

darüber belehren, daß Antonio Rosmini-Serbati und Vincenzo Gioberti die Häupter der neuesten italienischen Philosophie sind. Ein Werk zweier Turiner *), das uns späterhin ausführlicher beschäftigen soll, ist den Manen dieser zwei Koryphäen gewidmet, die es als zwei Adler preist, welche sich über alle Zeitgenossen erhoben, als zwei königliche Denker, deren Weisheit in alle Ewigkeit nicht vergehen werde, als zwei unerschrockene Priester, zum glänzenden Zeugniß erstanden für Italiens Größe im Denken und Thun. Rosmini's und Gioberti's Namen werden substituirt für neuere italienische Philosophie überhaupt, ihre Systeme beurtheilt mit dem Bewußtseyn, daß in ihnen sich alle übrigen von selbst beurtheilen. Rosmini und Gioberti kennt auch der ungebildete Italiener und nennt sie immer nur zusammen als unlösliches Paar, wie der deutsche „Schiller und Göthe."

Wir würden irren, wenn wir dieses Verhältniß für ein zufälliges hielten. Die Kenntniß der philosophischen Hauptwerke beider Männer lehrt uns, daß sie in voller Wahrheit ein unlösliches Paar sind: die unter uns verbreitete Vorstellung vom italienischen Charakter und Geiste lehrt uns, daß ein richtiges Volksbewußtseyn sie hervorhebt aus der Menge der Mitbewerber, um allein in ihnen die philosophischen Vertreter der Nation zu sehen, und ihre eigne Ansicht vom national-Italienischen bestätigt und begründet diese Meinung. Sie sehen sich selbst an als Typen des vaterländischen Geistes und ihr Volk sieht sie dafür an, denn es erkennt sich nach seinem wahrhaften Innern in ihnen wieder; sie halten sich beide für solche Typen und müssen sich beide dafür halten, denn der nationale Geist hat sich in beide vertheilt nach einer ihm inwohnenden Doppelheit, wie der griechische auf Platon und Aristoteles, der deutsche auf Schiller und Göthe, Schelling und Kant. Jenes beiden Verstorbenen gewidmete Werk kann in Gioberti und Rosmini

*) La Enciclopedìa scientifica per Tomaso Mora e Francesco Lavarino, 2 volumi. Torino, 1856.

Gegensätze erblicken, welche zu versöhnen, in höherer Einheit zu verbinden, die letzte Aufgabe der Philosophie sey.

Beide Denker charakterisiren sich selbst und den philosophischen Geist ihres Volkes durch allgemeine und schematische Vergleichung mit dem französischen, englischen und deutschen Geiste. Sie nennen jenen, den celtoromanischen, realistisch und sensualistisch, wobei sie zwischen Galliern und Briten nicht weiter scheiden, diesen, den germanischen, idealistisch, abstract, subjectiv. Natürlich kommt ihnen nicht bei, diese Bestimmungen für völlig durchgreifend zu halten und factische Abweichungen davon zu leugnen oder zu verdrehen: Malebranche z. B. und Leibnitz gelten dem Gioberti als orthodoxe Philosophen und er bestrebte sich, was an dem Einen noch realistisch scheint, durch den Idealismus des Andern zu verbessern. Dies nämlich ist die Stellung, welche Italien einnehmen soll im Concert der europäischen Philosophie: es soll aus der Eigenthümlichkeit seines Volks, welches niemals einseitig gewesen sey, sondern einen derben materiellen und sinnlichen Hang immer verbunden dargestellt habe mit flammender Begeisterung für die Ideale der Kunst, des Wissens und Lebens, ein System herausarbeiten, welches dieselbe Verbindung und Versöhnung im Reiche des Gedankens abschließend ausspreche. Ist das nicht das Ziel der Philosophie überhaupt, welches erkannt zu haben als dieses namentlich unsere Gegenwart sich rühmt? ja, giebt es ein neueres System, das sich nicht ausgebe für den Ausdruck jener Versöhnung?

Dieser Umstand, daß die Italiener sich ganz besonders berufen glauben, die letzte Aufgabe der Philosophie zu lösen, die doch auch wir in gleicher Weise uns stellen, und uns zum Beleg dafür aufmerksam machen auf ihr volksthümliches Naturell, das nicht nach Einer Seite neige, wie jenes der nördlichen und westlichen Europäer, steigert unser historisches Interesse an ihrem Denken zum sachlichen und kritischen: denn hält dieses Denken die Probe, zu der es uns selbst die Kriterien angiebt, so müssen wir, deren Ziel ausgesprochenermaßen das gleiche ist, uns ohne Verzug gefangen geben.

Stellte aber ein Volk durch seine Eigenthümlichkeit substantiell die normale Verbindung von Realismus und Idealismus dar, so gäbe es ein Idealvolk, sozusagen ein gottmenschliches Volk, das den Messias in sich trüge, zu geistiger und sichtbarlicher Weltherrschaft berufen wäre. Der Verfasser des Primato civile e morale degli Italiani muß freilich so denken: ihm ist nicht nur die katholische Kirche die Menschheit und der Papst ihr theokratischer, geistlicher und weltlicher, Oberherr, sondern Italien ist ihm das wahre Reich der Mitte und Rom das neue Jerusalem. Rosmini hat nicht diesen apokalyptischen Schwung, er ist besonnener, gibt seinen klaren Verstand nicht so leicht seinem patriotischen Herzen oder seiner katholischen Phantasie zum Raube, er ist auch kein Rhetoriker und Volksprediger, wie Gioberti; aber das weiß auch er, daß nur Italien eine Philosophie hat nach dem Herzen Gottes und daß Italiener von jeher die Lehrer der Völker gewesen, von Pythagoreern und Eleaten an, ohne welche Sokrates, Platon und Aristoteles nie gewesen wären, bis auf Galilei, dessen Name durch den Baco's nimmer hätte verdrängt werden sollen, und Vico, den Vater der Geschichtsphilosophie. Vor Allem aber gilt es, die Höhe wieder zu gewinnen, welche die Scholastik und Mystik des Mittelalters in Thomas von Aquino und Bonaventura erreicht. Diese Großen hatten Idealismus und Realismus in jener Tiefe, Schärfe und Frömmigkeit des Geistes vereinigt, deren gleichzeitiger Besitz des Italieners Vorzug ist: diese Alten gründlich verstehen und würdig nachahmen, heißt philosophiren; die Philosophie ist rinuovamento dell' antica filosofia italica. Sich irren, Ketzer oder Protestant oder moderner Heide seyn, heißt realistisch oder idealistisch abweichen vom Gleise der patriotischen Ueberlieferung. Viele Landsleute und Zeitgenossen sind leider dem inficirenden Luftzuge erlegen, der aus dem Westen mit den Greueln der Revolution auch den Materialismus und die religiöse Frivolität herübergetragen: selbst hervorragende Denker, wie Galluppi, Gioja, Romagnosi, Mamiani, sind nicht rein geblieben vom französischen, schottischen oder deutschen Wesen. Das letztere

zwar hat nie soweit Macht bekommen, daß man der subjectiven Verflüchtigung des Wirklichen, der Auflösung der concreten Welt in Vorstellungen oder Begriffe hätte nachfolgen mögen: für solchen transscendentalen Unsinn, um dessen ausschließlichen Besitz die Deutschen Niemand beneidet, so wenig als um ihren nordischen Winter, hat nie ein Italiener eine Lanze gebrochen.

Hier sind wir Deutsche also stark genug provocirt; aber, wie es zu geschehen pflegt, enthält auch hier die Provocation ihre eigene Widerlegung in sich. Ist das germanische Element bei Euch so verrufen und findet es kein congeniales Verständniß, ist es gleichwohl nach Eurer eignen Aufstellung das idealistische, werden wir natülich sagen, so habt Ihr unmöglich die höchste Einheit über Idealismus und Realismus gefunden. Daß Ihr deshalb nicht mit extremer Entschiedenheit auf Eine von beiden Seiten tretet, wollen wir Euch gern zugestehen, nur müsset Ihr uns nach Euern eigenen Aeußerungen und nach dem, wie wir Euer Naturell zu kennen glauben, und zuletzt, weil wir eben Deutsche sind in einem Sinne, den wir Euch zulassen — müsset Ihr uns die Vermuthung gestatten, daß Ihr jene zu versöhnenden Elemente nicht rechtmäßig mischt, wie sie allein in chemischer Intussusception sich verbinden, sondern in Verhältnissen, die nur eine mechanische Mengung der Atome gewinnen lassen. Auch wir wollen weder Idealisten noch Realisten seyn, aber wie Ihr uns wahrscheinlich vorwerfen werdet, daß wir die Verbindung auf Unkosten des Realen herstellen, so müssen wir glauben, daß bei Euch das Ideelle zu kurz kommt. Wir glauben nicht an ein ideales Volk; das Ideal scheint uns vielmehr überall durchzuschlüpfen zwischen den Gegensätzen der Volksindividualitäten und überall fern zu bleiben, wie der goldversprechende Fuß des Regenbogens, aber trotzdem uns immerdar anzulocken, wie der Magnetberg die Schiffe, und vielleicht zerschellen auch die Völker und Reiche, wenn sie an der Wahrheit landen werden, und ihr Beruf und ihr Glück war das Rudern und Fahren selbst, nicht aber das Landen.

So lange das richtige Verhältniß der Mischung noch nicht

gefunden ist, ist sie noch Dualismus. Die großen italienischen Systeme, die wir besprechen wollen, sind noch dualistisch mit übergreifendem Realismus — das ist der Typus Italiens: wenn also deutsche Systeme vielleicht dualistisch seyn sollten mit übergreifendem Idealismus, so mögen sie sich mit den transalpinischen ausgleichen, so mögen sie von ihnen lernen, realistischer zu seyn, wie diese von uns idealistischer. Dies ist im Allgemeinen die geschichtliche Stellung der italienischen Philosophie der Gegenwart für sich und für uns. Natürlich hat dies seine Details; aber Alles, was sich einzeln aufführen ließe als Vorzug und Muster an der Philosophie der Italiener, muß in demselben Allgemeinen seinen Grund haben. Sogar die formelle Klarheit und Schönheit der Darstellung, die bessere Einleitung des Gedankens in das Wort, ist ein größerer Realismus: der Gedanke der großen deutschen Philosophen ist ihrer Sprache mehr transscendent geblieben.

Aber Gioberti und Rosmini sind ein unlösliches Paar. Wie kann es nun zwei gleich große Philosophen geben, die nicht dasselbe lehren, und doch beide für Typen ihrer Nationalität sich erklären und anerkannt werden, die beide Realismus und Idealismus verknüpfen, aber beide dem ersteren jene bedenkliche Uebermacht lassen? Warum genügt nicht bei solcher Verwandtschaft der Name des Einen für beide? Oder, wenn sie dennoch zu unähnlich sind, warum liegt das Bewußtseyn im Volke, daß mit der Zweiheit dieser Männer ein Kreis geschlossen ist, in welchen kein Dritter peripherisch eintreten darf, sondern zu dem nur noch der Mittelpunct zu suchen ist? Ein solches Verhältniß wäre nicht zu denken, wenn die beiden Rivalen nur nebeneinander stünden als Gleichstrebende, deren Zahl zufällig nicht größer war. Ihre Zweiheit ist nothwendig, ist substantiell: sie sind Gegensätze, die sich ergänzen. Der oben bezeichnete italienische Typus muß daher zwei Möglichkeiten haben, sich darzustellen, d. h. es muß zwei Arten geben, die wahre und einzige Versöhnung des Idealismus und Realismus auf die bezeichnete Weise zu verfehlen; denn sie zu gewinnen, kann und

darf es nur Einen Weg geben, der die Wahrheit ist. Rosmini so wenig als Gioberti können im Besitze des letzten absoluten Systemes seyn: dies folgt aus der bloßen Existenz beider; aber vielleicht folgt aus eben dieser Existenz, daß Rosmini und Gioberti zur Wahrheit zusammengingen, wenn das Ingrediens gefunden wäre, das ihre Sprödigkeit gegeneinander aufhöbe, so daß der Irrthum beider sich zum absoluten Irrthum verbände, der als Bodensatz sich niederschlüge. Dies wird also eine fernere Frucht seyn, die uns diese neue historische Kenntniß abwirft, daß der Raum, in welchem der Punct der Wahrheit allein zu finden ist, wiederum durch sie um einige Meter verengt wird, so daß wir zur Rechten und Linken nicht mehr zu suchen haben, aber um so sorgfältiger zwischen den abgrenzenden Linien. Jenes Ingrediens aber, so viel wissen wir, müßte von einer überragend idealistischen Seite kommen, und wir können daher von den Versuchen wenig erwarten, welche Rosmini und Gioberti in einer Philosophie vereinigen wollen, deren Mischungsverhältnisse keine neuen sind: es kann dies nur ein verstärkter Dualismus werden, der höchstens die Doppelheit von Rosmini und Gioberti in sich aufhebt, aber nicht die von übergreifendem Realismus und übergreifendem Idealismus. Gioberti und Rosmini sind Gegensätze, die sich nur auf der Seite des mehr realistischen Dualismus ergänzen. Es versteht sich von selbst, daß wir mit dieser gattungsmäßigen schematischen Bezeichnung das Individuelle nicht leugnen, das keinem Wirklichen fehlt; aber in Sachen der Wahrheit, die nur Eine ist, gilt das Typische mehr als das Individuelle.

Eine doppelte Lösung des Problems der Vereinigung von Idealismus und Realismus ist präformirt durch die Doppelheit des Realen, wenn wir dies gleichbedeutend nehmen mit dem Concreten. Das Abstracte oder Ideelle bildet dann ein Mittelreich zwischen einem niedern und einem höheren Realen. Das niedere Reale gehört der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung an, soweit sie durch die körperlichen Organe vermittelt ist, das höhere Reale umschließt die höchsten und lebendigsten Erfahrungen,

die uns durch anschauende Phantasie und im religiösen Gemüthe zu Theil werden. Realismus wird es seyn, über der Macht dieses Concreten das Recht des Abstracten, über der Eindringlichkeit der Empfindungen die entgegenkommende Activität der Gedanken, über der Schönheit der Anschauung die Kriterien der Wahrheit zu vergessen. Es wird demgemäß einen doppelten Realismus geben, der sich vom Idealismus jedesmal durch receptive Hinnahme eines gegebenen Objects und durch mangelhafte Anerkennung der denkenden Thätigkeit des Subjects unterscheiden wird, der aber in sich verschieden seyn wird je nach Maßgabe des Objects, gegenüber welchem er die Freiheit des Subjects vernachlässigt. Denn die Vernunft, welche der Idealismus zum unabhängigen Principe der Erkenntniß erheben würde, kann auf jene doppelte Weise abhängig gedacht werden von äußerlich herangebrachten Objecten, sofern es entweder die Sinne des Leibes sind, welche einen materiellen Erfahrungsstoff herzutragen und als ein Unabänderliches vor die Vernunft hinstellen, oder ein innerer Sinn der Seele, welcher einen zwar nicht materiellen, aber doch concret vorgestellten Erfahrungsstoff der Geschichte und Tradition entnimmt, die als „Offenbarung" der Vernunft nicht weniger aufgedrungen werden, als im ersten Falle die sinnenfällige Materie. In beiden Fällen ist die Thätigkeit der subjectiven Vernunft als eine blos empfangende und das Object als ein äußerliches gedacht; gegen den Realismus der ersten Art wird die Innerlichkeit des activen Denkens in Bezug auf die äußere Erfahrung ebenso wie gegen den der zweiten Art in Bezug auf die religiöse Erfahrung zu wahren seyn. Den materiellen Realismus können wir Sensualismus nennen, den religiösen, welcher das empfangende Organ als „Anschauung" bestimmt, Intuitismus. In diese zwei Formen des Realismus theilen sich Rosmini und Gioberti und jeder verbindet seinen Antheil mit einer Form des Idealismus, welche sich mit demselben paaren läßt. Sind daher die realistischen Seiten beider Denker einander entgegengesetzt, so müssen es auch die idealistischen seyn. Das Ueberwiegen des Realismus aber, welches

beiden gemeinsam seyn sollte, kann nur darin bestehen, daß sie den Inhalt ihrer Systeme aus dem Realen schöpfen, während sie das Ideelle und Abstracte nur eine Form seyn lassen, in welche sich der Inhalt ergießt. Kommt nun der Inhalt von unten, durch die leibliche Sensation, so ist die ihn fassende ideelle Form ein Höheres gegen ihn, wiewohl sie nur Form ist, und die Vernunft daher ein Selbstständiges oder Absolutes gegenüber der Empfindung, wiewohl ohne eigentlichen seyenden Inhalt, bloße Möglichkeit. Die Vernunft muß dann mit ihrem Absoluten in Collision kommen, mit dem wahrhaften lebendigen Absoluten, mit Gott, und wird sich mit ihm irgendwie auseinanderzusetzen haben. Wer sich der oben erwähnten Anzeige Weiße's erinnert, wird wissen, daß dies die Anschauung Rosmini's ist. Kommt aber der Inhalt von oben, durch religiöse Offenbarung, so ist die ihn fassende Form der Vernunft durchaus ein Niederes, Abhängiges, lediglich Empfangendes, dessen Form zwar ihm eigenthümlich, aber eben darum die Form der endlichen Schwäche und Unvollkommenheit ist. Die Vernunft wird also hiermit auch gegenüber der Sinnlichkeit selbstständigen Werth zu haben aufhören: sie wird nur absolut seyn, sofern Gott selbst sich durch sie offenbart; die Sinnlichkeit aber muß in Folge dessen selbstständiger erscheinen als die Vernunft und wird irgendwie in den Offenbarungsproceß hereingezogen werden. Dies ist die Anschauung Gioberti's. Wo das Absolute im Concreten gefunden wird, verstärkt sich das religiöse Concrete durch das sinnliche und macht mit ihm gemeinsam Front gegen alle Selbstständigkeit des Abstracten: wo aber ein Abstractes als Absolutes erkannt ist, verfällt auch das religiöse Concrete dem Schicksale des Sinnlichen, ohne absolute Bedeutung zu seyn. Beiden liefert das Concrete den Inhalt; aber Jenem ist die Form das Absolute, Diesem das endliche Relative: Jener hat ein formales Absolute, Dieser ein reales. Rosmini ist idealistischer als Gioberti, weil sein Absolutes rein ideell ist; Gioberti ist idealistischer als Rosmini, weil seine Realität übersinnlich ist: umgekehrt ist Jenes Realismus

überwiegender, weil er keine ideelle Welt kennt außer der formalen, und Dieses Realismus überwiegender, weil auch sein Absolutes concret ist. Rosmini ist Realist für die Erde, aber Idealist für den Himmel: Gioberti ist für den Himmel Realist und Idealist für die Erde. Soweit unsre vorläufige Charakteristik. Wir beschäftigen uns zuerst näher mit Rosmini.

Antonio Rosmini-Serbati stammt aus Roveredo, wo auch ein älterer Rosmini, Carlo, geboren ist, der sich viel in Mailand aufhielt, eine storia di Milano schrieb, 1822 starb, und vielleicht des unsrigen Vater ist. Antonio ergriff die geistliche Laufbahn, wurde Abate und Priester in Roveredo, wo er seine hauptsächlichen Werke verfaßte. Allein schon im Anfange der vierziger Jahre unterzeichnet er sich von Stresa aus, am Lago maggiore, wo er einen Garten besaß. Diese Ortsveränderung scheint zugleich eine Verwickelung Rosmini's mit den Intressen Piemonts zur Folge gehabt zu haben; denn wir sehen ihn im Anfange der ministeriellen Thätigkeit Gioberti's in dessen Auftrage nach Rom gehen, um das Urtheil Pius des IX. über die Giobertische Idee eines Föderativstaats unter päpstlicher Oberhoheit zu vernehmen und eventuell darüber mit ihm abzuschließen. Die Schlacht von Custozza und der Wechsel des sardinischen Ministeriums waren Schuld, daß diese Anknüpfung mit dem Papste, der sich jetzt dem Unternehmen günstig erwies, ohne Frucht blieb, und wir finden daher Rosmini, wie es scheint vom öffentlichen Leben disgustirt, seit 1848 wieder in Stresa. Wir erfahren auch seit dieser Zeit nur noch von neuen Auflagen, nicht mehr von neuen Schriften. Aber er bildete dort den Mittelpunct eines philosophirenden Kreises, der sich gern um ihn versammelte. Seine Schriften sind sehr zahlreich und umfänglich, trotzdem daß nicht einmal alle uns bekannt geworden. Eine Menge kleiner Abhandlungen entstand bis 1827 und 1828, wo sie als Opuscoli filosofici zu Mailand erschienen. Der erste Band enthält Saggi di Teodicea und den Saggio sui confini della ragione umana, wahrscheinlich die erste Darstellung der erkenntnißtheoretischen Grundansicht R's.; der zweite

Band Saggi di educazione; der dritte umfaßt eine Anzahl polemiſcher Abhandlungen gegen Ugo Foscolo und Gioja, meiſt nationalökonomiſchen Inhalts, und Frammenti di una storia dell' empietà; der vierte einen Saggio sulla letteratura und einen sul bello delle arti, eine Schrift, die wir gern kennen möchten, da R's. philoſophiſche Anſchauung an ſich der Aeſthetik nicht ſehr offen ſcheint, endlich Sprachliches und Bibliographiſches. Die in dieſer Sammlung vertretenen Beſtrebungen bilden gleichſam den ankündigenden Vortrapp zu dem Hauptwerke, welches die principielle Grundlage, die Subſtanz des Rosminiſchen Syſtemes enthält und für die Ausführung der ſpeciellen Theile allenthalben Andeutungen giebt: dies iſt der Nuovo saggio sull' origine delle idee, zuerſt erſchienen zu Rom 1830, dann in Mailand 1836—37, und zum fünften Male in Turin 1851, 3 Bde. Im Jahr 1836 kam in der Schrift Il Rinuovamento della filosofia in Italia, vol. unico, Milano (2. Aufl. 1840) zu dieſen drei Bänden der vierte hinzu, um mit dem erſten Hauptwerke zuſammen die Ideologie R's. in einem Ganzen zu umſchließen. Eine Zuſammenſtellung der Opere inedite e edite ward um dieſelbe Zeit begonnen und zu Mailand herausgegeben, von welcher Sammlung ſpäter zu Novara eine neue Folge erſchien. Auch die Introduzione alla filosofia, vol. un., mag noch in dieſe Jahre fallen. Nun aber theilt ſich die Subſtanz des Hauptwerkes gleichſam in ihre zwei Attribute, d. h. nachdem die ſyſtematiſche Grundlegung erfolgt, werden die zwei in der Grundlegung ſelbſt präformirten Hauptintereſſen der rosminiſchen Philoſophie jedes für ſich gepflegt, das ſpeculative am Abſoluten der Vernunft und das empiriſche an der Pſychologie und Anthropologie. Die erkenntnißtheoretiſche Bedeutung des Abſoluten iſt vom Nuovo Saggio erſchöpft worden: es bleibt, daß es auch als moraliſches Geſetz, als abſolutes Kriterium gegenüber der Empirie unſerer Begierden und Handlungen, behandelt werde, während andererſeits für die empiriſche Erforſchung aller Arten unſerer Seelen- und Körperzuſtände noch genug übrig iſt. Es ergeben ſich alſo die Zweige der Moral und

Rechtslehre und der Anthropologie. Die Werke folgen einander also: Filosofia del diritto, 2 Bde., 1839 und 1841; La società e il suo fine, Mil. 1839; Filosofia della Morale, 2 Bde., deren erster schon Mail. 1837 erschien. Der Trattato della coscienza morale, 2. Aufl., Mail. 1844, spricht die Verbindung der Moral mit dem ideologischen Principe aus und hat viele Streitschriften für und gegen hervorgerufen, nachdem er von einem pseudonymen Eusebio Cristiano leidenschaftlich angegriffen worden. In Zusammenhang damit steht die Sammlung der Opuscoli morali in einem Bande, Mailand 1841. Die Ueberleitung zur Psychologie bildet die Antropologia in servigio della scienza morale, vol. un., Novara, 1847, und das letzte Werk, von dem wir wissen, sind die zwei Bände der Psicologia, Novara, 1848. In den Schriften aus den vierziger Jahren unterschreibt sich Rosmini als Preposito Generale dell' Istituto di Carità zu Stresa, welches Institut auch „Kloster der Rosminianer" genannt wird. In diesem Kloster, das er gestiftet zu haben scheint, starb er 1855. Wie wir hören, ist Rosmini's Philosophie in Oberitalien maßgebend für viele Kreise, während Gioberti's Anhänger vereinzelt stehen.

Schon Weiße hat a. a. O. auf die Mittelstellung aufmerksam gemacht, welche Rosmini zwischen den zwei entgegengesetzten Gruppen von Philosophen einnimmt, die er im kritischen Theile des Saggio als solche, die per excessum, und als solche, die per defectum irren, einander gegenüberstellt. Jene sind alle Aprioristen, welche in der Vernunft von vornherein mehr als bloße Formen des Erkennens gegeben meinen, letztere diejenigen, welche als Realisten alles A priori leugnen und die Erkenntniß in irgend einer Weise für einen lediglich receptiven Vorgang erklären. R. hat der Natur der Sache nach bei dieser Eintheilung der Philosophen die meiste Noth mit Aristoteles und Kant gehabt, welche er im Saggio zu den excessiven Aprioristen rechnet, wiewohl er im Laufe seiner Beurtheilung eingestehen muß, daß sie von einer andern Seite gesehen ein Zuwenig von Angeborenem in der Erkenntniß setzen. So stehen auch auf

seiner Tavola sinottica, deren ich in meiner Anzeige des Rinuovamento zu gedenken hatte, Aristoteles und Kant auf der Seite derjenigen, welche anstatt eines primo vero nur ein „Kennzeichen" der Wahrheit für deren Kriterium ausgeben. Dieses Schwanken hätte R. darüber belehren können, daß beide Philosophen mit ihm selbst einer dritten Classe angehören, aber keiner jener zwei aufgestellten ausschließlich. Diese dritte Classe können wir die kritische nennen, indem sie sich zur Aufgabe setzt, der Vernunft nur so viel von Erkenntniß a priori zuzusprechen, als ihr zukommen darf, wenn ihr gegenüber die Erfahrungserkenntniß überhaupt noch von Bedeutung seyn soll. Aristoteles kritisirt den dieses Maß überschreitenden Apriorismus seines großen Vorgängers und Meisters, indem er alles Inhaltliche, Reale, Besondere aus dem Angeborenen oder der Ideewelt entfernt und dieses von der reinen Vernunft Ausgeschiedene der Empirie zu selbstständiger Aneignung überläßt. Kant kritisirt den excessiven Empirismus und Sensualismus, indem er ihm die Anerkennung der allgemeinen Formen oder Kategorien des Denkens und Anschauens als angeborener Wahrheiten abnöthigt, und tritt der dogmatisch-receptiven Annahme solcher Wahrheiten entgegen, indem er das thätige „spontane" Entgegenkommen des Intellects zur Bedingung aller recipirenden Erkenntniß macht. Kant und Aristoteles sind also so wenig Glieder der einen als der andern Gruppe, und nur durch seine Contraposition bekommt jeder mit der seiner Gegenpart entgegengesetzten Seite eine Art von Verwandtschaft. Um dieser Verwandtschaft willen bezeichnet man Kant oft schlechtweg als Aprioristen, Aristoteles schlechtweg als Empiristen. Richtiger hat Rosmini gesehen, wenn er ein Zuviel und ein Zuwenig des Angeborenen bei beiden findet, nämlich ein Zuviel der Zahl der angeborenen Begriffe und ein Zuwenig ihrer von Sensualismus und Skepticismus gänzlich frei gewordenen Geltendmachung. Dieses Zuwenig wird R. bezeichnen als einen Rest von Sensualismus bei Aristoteles, als die Verirrung des Skepticismus bei Kant; der Irrthum des Griechen ist ihm also ein realistischer, der Irrthum des Deutschen ein

idealiſtiſcher. Darnach beſtimmt ſich jene Mittelſtellung genauer, es iſt eine Mittelſtellung wiederum zwiſchen Ariſtoteles und Kant. Der Italiener ſucht durch Aufhebung des ſenſualiſtiſchen Reſtes an Jenem, durch Tilgung des ſkeptiſchen Subjectivismus an Dieſem, zwiſchen dem Kritiker des claſſiſchen Heidenthums und dem Kritiker des modernen Proteſtantismus die „goldene Mitte", welche nach ſeiner Meinung die katholiſche oder allein chriſtliche iſt. Zwei Gegner hat er demnach hier zu bekämpfen, den Senſualismus, der die Erkenntniß lediglich als Reception faßt und darum die entgegenkommende Production des denkenden Geiſtes leugnet, und den ſkeptiſchen Subjectivismus, der die Erkenntniß lediglich als ſpontane Thätigkeit, als Production des Subjects anſieht und darum ihre Objectivität, d. i. zuletzt die Wahrheit ſelbſt verneint. Er hat gegen den erſten dieſer Gegner die entgegenkommende Productivität der Vernunft zu behaupten in Geſtalt einer angeborenen Wahrheit, er hat gegen den anderen die abſolute Objectivität der Vernunft feſtzuhalten in Geſtalt derſelben angeborenen Wahrheit. Die beiden Gegner aber ſind keineswegs ſo wenig mit einander verbunden, daß nicht der Fall des einen auch der Fall des anderen ſeyn ſollte. Vielmehr iſt der Senſualismus jeder Färbung nur das poſitive Gegenbild des Skepticismus, welcher daher nicht ſelten zugleich mit jenem an einer und derſelben philoſophiſchen Geſtaltung auftritt. Darum kann man den Skepticismus auf Senſualismus, den letzteren auf jenen zurückführen: jenes wird man thun, um aus der Negation pädagogiſch allmählig zu einer poſitiven Anſicht hinzuführen, letzteres, um den Senſualismus völlig und ſicher zu vernichten. Denn jede Theorie iſt vernichtet, wenn ſie in Skepticismus aufgelöſt iſt. Auf dieſem Wege liegt der Subjectivismus als eine unumgängliche Station; der Senſualiſt muß alſo zunächſt erkannt ſeyn als Subjectiviſt, um ſich von da als Skeptiker erkennen zu laſſen.

Unter Senſualismus im weiteſten Sinne umfaßt R. alle diejenigen Richtungen, welche das receptive Moment der Erkenntniß für die Erkenntniß ſelbſt halten. Daher würde er

kein Bedenken tragen, auch diejenigen, welche eine äußere Autorität als solche zum Princip der Erkenntniß machen, in diesem Sinne unter die Sensualisten zu rechnen, ebenso wie die, welche die Erfahrung eines inneren Actes, des Denkens, Anschauens oder Wollens, für das unmittelbarste Wahre ausgeben. Wir haben hiernach dreierlei Sensualisten oder Empiristen, welches drei Möglichkeiten sind, einer Autorität zu folgen, oder drei Möglichkeiten, den Glauben an die Spitze eines philosophischen Systemes zu stellen, indem dies ein Glaube seyn kann entweder an eine äußerlich erscheinende Welt von Wirklichkeiten, oder an eine äußere geistige, sey es göttliche oder menschliche, Autorität, oder an eine subjectiv-geistige im eigenen Inneren auftretende Erfahrungsthatsache. Die erste dieser Richtungen ist der gewöhnlich sogenannte Sensualismus, in der zweiten finden wir jenen Intuitismus wieder, den wir im Eingange charakterisirten; denn das subjective Correlat jener äußeren Wirklichkeit sind die Sinne, das jener äußeren Autorität (wenn wir niedere Motive von vornherein ausschließen) die inuere Anschauung des Geglaubten; die dritte Richtung kann innerer Empirismus heißen, und sie wird es seyn, welche zunächst auf Subjectivismus führt und auf welche wir dann auch die ersten beiden Denkweisen zurück werden führen müssen, um sich endlich alle drei als Skepsis entlarven zu sehen. Diese Stufenreihe der Widerlegung des sinnlichen und religiösen Dogmatismus gilt es nun auf ihren einzelnen Stadien mit historischen Erscheinungen zu besetzen und in diesen historischen Erscheinungen zu vollziehen. So widerlegt R. den eigentlichen Sensualismus an Locke, Condillac, Reid und Stewart, den Intuitismus an Terenzio Mamiani (wir werden später sehen, daß dieser Standpunct auch der Gioberti's ist), den inneren Empirismus an Carteſius, Leibnitz, Berkeley und, was für seine geschichtliche Stellung am wichtigsten, an Aristoteles, den Subjectivismus an Kant. Für sein Verhältniß zu Gioberti ist es wichtig festzuhalten: der Intuitismus gilt Rosmini für Sensualismus, der seinem innersten Wesen nach Skepticismus, also Widerspruch

ist. Der Glaube und der Zweifel sind dem Wissen gegenüber einer und derselbe Feind; denn der Glaube ist Zweifel am Wissen und der Zweifel Glaube an's Nichtwissen.

Dies also ist der Standpunct Rosmini's gegenüber allen den so eben verzeichneten Theorien:

Keinerlei Empfindung, sey es eine äußerlich sinnliche oder eine innerlich seelische, enthält an sich selbst ein Allgemeines, eine Wahrheit; denn die Empfindung ist die Particularität selbst. Wenn man darauf gefallen ist, eine Empfindung schon als solche für eine Wahrheit zu nehmen, so ist man nicht gewahr worden, daß die Empfindung dann nicht mehr reine Empfindung, sondern durch eine vom Geiste entgegengebrachte Function, welche eine angeborene Wahrheit einschließt, zur Erfahrung gesteigert worden war. In der Erfahrung sind zwei Elemente zusammengeschlagen, deren eines eine Allgemeinheit, deren anderes eine Besonderheit ausdrückt. Die Function, welche das Besondere in's Allgemeine aufnimmt, heißt das Urtheil. Der Intellect ist also keine reine Receptivität oder Passivität, kein Fenster und keine Wachstafel, sondern eine Thätigkeit, und seine Thätigkeit ist das Urtheilen. Es ist wahr, hat Leibnitz Locken entgegnet, es ist wahr: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, aber erst dann ist es wahr, wenn man hinzufügt: nisi ipse intellectus. Aber Leibnitz hat diesen intellectus selbst wieder zu einem bloßen Receptaculum innerer der Monade eingeborener Wesenheiten gemacht, welche als dunkle perceptiones vom Intellect in bewußter Weise appercipirt werden, so daß auch seinem Satze: nihil est in apperceptione, quod non antea fuerit mera perceptio in intellectu, wenn er ihn so ausgesprochen hätte, einwendend hinzuzufügen wäre: nisi ipsa apperceptio. Was ist diese apperceptio selbst? Dies ist die Frage. Sie ist eine productive, nach Kant „spontane" Thätigkeit des erkennenden Geistes, welche Urtheilen heißt. Jedes Urtheil aber verlangt allgemeine Begriffe zur Voraussetzung, um sie von dem gegebenen Subjecte zu prädiciren: denn jedes Prädicat, so lange es noch nicht einem bestimmten Subjecte zugetheilt ist, hat in sich

die Möglichkeit, einer unendlichen Menge von Subjecten zugetheilt zu werden, und wird mit dem bestimmten Subjecte in der Meinung verbunden, daß dieses Subject von unendlichen möglichen nur eins sey. Die bloße Empfindung ist nichts als Subject eines Urtheils. Es würde dem Urtheile durchaus am Prädicate fehlen, wenn wir keine angeborene Erkenntniß, wenn wir kein Allgemeines entgegenzubringen hätten. Das angeborene Allgemeine dient vielmehr in einem primitiven Schlusse zum Obersatze, der sich die Empfindung als Untersatz beigesellt, um ein begriffbildendes Urtheil zum Resultate zu haben. Denn die gewöhnliche Annahme einer Reihenfolge von Begriff, Urtheil und Schluß ist so falsch, daß ein primitiver unbewußt oder instinctmäßig erfolgender Schluß vielmehr erst zum primitiven Urtheil und dieses erst zum primitiven Begriffe führt. Man hat andererseits die Bildung von Begriffen aus der Empfindung Abstraction genannt und behauptet, daß auch jenes Allgemeine, das wir als angeboren setzen, ein Product abstrahirender Thätigkeit sey. Man hat zur Unterstützung dieser Ansicht von einer Vergleichung gesprochen, welche vor der Abstraction zwischen den verschiedenen Empfindungen und Erfahrungen vorgenommen werde, um auf solche Weise das Aehnliche und Gleiche darunter von dem Verschiedenen und Besonderen zu scheiden, das Gemeinsame dann mit einem Collectivgedanken zu denken und einem Collectivnamen zu bezeichnen, welcher Gedanke und Name der Begriff heiße und um so allgemeiner und abstracter sey, je umfänglicher und in sich verschiedener die Masse der verglichenen Erfahrungen, je unbestimmter und vieleinschließender das tertium, unter welchem sie verglichen werden. Aristoteles selbst ist von dieser Theorie der Begriffsbildung nicht frei, wiewohl er höchste unbeweisbare Principien annimmt, die aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden können, von denen vielmehr alles an sich Nothwendige sich muß deduciren lassen. Allein einerseits läßt er diese Principien auf rein passive Weise unmittelbar angeschaut werden, andererseits läßt er sie dem thätigen Intellecte nicht einwohnen als dasjenige, wodurch allein die Thätigkeit des Abstra-

hirens möglich ist. Denn bei jener sensualistischen Beschreibung der Abstractionsarbeit ist vergessen, daß es zur Ausübung derselben eines Subjects benöthigt, welches sie ausübt, und daß dieses Subject mit dem Willen und der Fähigkeit ausgestattet seyn muß, unter dem von ihm Recipirten das Allgemeine vom Besondern zu scheiden: was denn doch nichts anderes heißt, als daß die Idee des Allgemeinen diesem Subjecte angeboren seyn muß. Wenn der Intellect zur Begriffsbildung ein Allgemeines aus den Empfindungen an sich ziehen sollte, so müßte er, wenn wir nicht annehmen, daß die Empfindungen sua sponte ihr Allgemeines an ihn abwerfen, was ganz absurd wäre, zum Allgemeinen doch eine solche Wahlverwandtschaft haben, daß er durch eine eigenthümliche Anziehungskraft das Allgemeine an sich brächte. Wie kann dies aber anders gedacht werden, als so, daß das Allgemeine selbst ursprünglich im Intellecte ist? Ohne dieses käme er weder auf den Einfall, zu vergleichen, zu abstrahiren, Begriffe zu bilden, noch hätte er ein tertium, womit er vergleichen, eine Einheit, unter welche er abstrahiren, eine Form, in welcher er den Begriff fixiren könnte. Vergleichen, abstrahiren, Begriffe bilden ist eins wie das andere ein Urtheilen; besteht aber jedes Urtheil darin, daß ein Allgemeines auf ein Besonderes übertragen, oder ein Besonderes unter ein Allgemeines subsumirt wird, so ist in letzter Instanz anzunehmen, daß allem Urtheilen irgend eine allgemeine Idee innerlich als angeboren vorangehe.

Mit diesen Sätzen tritt Rosmini gleichzeitig dem Cartesius und dessen ausgesprochenstem Gegner, dem Gioberti, entgegen. Höchst bedeutsam ist das Verhältniß unserer zwei Italiener zu dem Vater der neuern Philosophie. Beiden ist, indem sie in Uebereinstimmung mit hegelscher Geschichtsanschauung Descartes zum Luther der Philosophie machen, dieser magnus inceptor der Sündenbock der neueren Philosophie, aber jedem in entgegengesetztem Sinne. Für Gioberti ist Cartesius der Frevler, welcher die „psychologische" Methode des Zweifelns anstatt der „ontologischen" des Glaubens und damit den Rationalis-

mus, der nur das mathematisch Gewisse für Wahrheit halten will, anstatt des religiösen Intuitismus auf den Thron erhoben; Gioberti wird daher seinen großen Rivalen aus dem Felde geschlagen glauben, wenn er ihm die Consequenz des cartesianischen rationalen „Psychologismus" zieht, welcher gleich ist der Ketzerei und dem Heidenthum, weil zuletzt gleich der Vergötterung des Menschen, d. i. dem sittlichen Egoismus. Rosmini dagegen hat es kein Hehl, daß seine Methode die des Cartesius ist, wenn er auch für die als Anfang zu fordernde tabula rasa an Stelle der Bezeichnung des Zweifelns die der vorläufigen methodischen Unwissenheit vorzieht. Ihm aber ist der Franzose nicht rationalistisch genug und der in seinem Princip verborgene Sensualismus ist es, den er für die böse abfallende That hält, die fortzeugend Böses geboren. Selbst der deutsche subjective Idealismus, dem auch noch Hegel unterliege (vgl. meine Anzeige des Rinuov.), führe sich zuletzt auf das Cogito ergo sum zurück. Alle Erkenntniß nämlich sey bei Cartesius trotz des idealistischen Anlaufs doch zuletzt Empirie, die wie alle Empirie ihre Gewißheit nicht in sich selbst trägt, um ihrer gewiß zu seyn, vielmehr über sich hinaus gehen müßte. Daher müssen die Cartesianer Sensualisten seyn; denn hat man kein Arg, das Ichgefühl mit der Idee des Ichs unmittelbar zu identificiren, so ist man auch im Rechte, wenn man die äußere sinnliche Empfindung sofort als gegenständliche Vorstellung eines Seyenden faßt. Der zwischen Empfindung und Begriff in die Mitte tretende Erkenntnißact, der hier wie dort verkannt wird, ist derselbe hier wie dort: der Act der Vermählung des angeborenen Vernunftallgemeinen mit dem empirischen Material, das giudizio conoscitivo = „unendliches Urtheil." *) Wäre das Princip der Erkenntniß irgend eine Empirie, äußere oder innere, Empfindung oder Intuition (Gioberti), so müßte zuletzt auch der Satz vom Widerspruche, diese ursprüngliche Wahrheit, seine Wahrheit erst aus jener Empirie ableiten, auf welche Spitze Mamiani den Intui-

*) Weiße, 24. Bd. S. 223 ff. dieser Zeitschr.

tismus in der That getrieben hat. Das Princip der gläubigen Intuition, sey nun die materielle Außenwelt oder die religiöse Offenbarung Gegenstand des Glaubens, bleibt subjectivistisch und dem Gioberti ist daher nach R's. Meinung der Vorwurf des Cartesianismus und Psychologismus zurückzugeben. Das Schlagwort, welches diese Standpuncte niederwirft, ist das unerbittliche: „die wahre Anschauung ist nicht wahr, weil sie angeschaut ist, aber wohl jede Anschauung falsch, die nicht wahr ist" (Rinuov. S. 267 der 1. Ausg.).

Weiße a. a. O. erkennt in dieser entschiedenen Stellung R's. gegen die einseitige Receptivität der Erkenntniß mit Recht seinen Anschluß an Kant, durch den das Bewußtseyn der productiven Freiheit des Denkens dem Menschengeschlechte zuerst vollständig erwacht ist. Rosmini ist um dieses Anschlusses willen nicht in eine hinter dem geschichtlichen Entwickelungsgange der Cultur zurückgebliebene Zeit und Bildungssphäre zurückzuweisen, sondern ist einzufügen der Reihe der neuesten Philosophen, der Philosophen nicht nur der frei recipirenden Erkenntniß im Sinne des nachcartesischen Dogmatismus, sondern sogar der frei producirenden, selbstgewissen, nachkantischen Subject-Objectivität. Denn im Sinne und Geiste dieser neusten Philosophie überbietet und überschreitet er den Urheber derselben, indem er die Widerlegung des Intuitismus, Sensualismus, Empirismus und Subjectivismus mit der Widerlegung des skeptischen Kriticismus vollendet:

Ist der gefühlte Eindruck, ist die Empfindung, ist die innere Erfahrung, ist überhaupt die bloße Reception in irgend einer Form letztes Princip des Erkennens, so führt eine scharfe Durchschauung dieses Princips auf den Satz als den Grundsatz aller dieser Richtungen: das Subject hat Recht als Subject, folglich hat jedes Subject Recht. Nur die Gegenseite dieses Satzes ist es, die aber schlechterdings dasselbe bedeutet, wenn auf einem weiteren Stadium behauptet wird: kein Subject hat Recht, denn subjective Erkenntniß hat die Prärogative, unwahr zu seyn. Wiederum ist nur ein Schritt, und der Skepticismus tritt auf mit

dem Satze, der ſich ſelbſt und damit auch rückwärts die Reihe bis hinauf zum religiöſen Intuitismus umwirft: es giebt keine Wahrheit und darum iſt auch dies keine Wahrheit, daß es keine giebt, und daß auch dies kein Irrthum ſey, iſt ebenſo irrig u. ſ. f. in's Unendliche.

In der Ueberwindung des ſkeptiſchen Elementes in Kant liegt R's. Hinausgehen über ihn. Da die Principien Fichte's und Schelling's noch eine Beimiſchung von ſubjectiver Erfahrung enthalten, alſo das Allgemeine nicht rein als ſolches ausſprechen, können wir die Stellung Rosmini's an dieſem Puncte ſo bezeichnen: Wie gegen den Receptivismus jeder Farbe Kant, ſo iſt Rosmini gegen den Skepticismus jeder Art Hegel. Wir formuliren dieſen Gegenſatz alſo: Das a priori zu erkennende Angeborene gilt Rosmini nicht wie Kant für ein bloß ſubjectiv-menſchliches, das für die abſolute Wahrheit nichts entſcheidet, ſondern es gilt ihm für die objective abſolute Wahrheit ſelbſt.

Die im Nuovo Saggio enthaltene Kritik Kant's ſpricht die Differenz zunächſt in einigen ſcharfſinnig herausgehobenen Conſequenzen aus, die aber nur Conſequenzen ſind einer tiefer zu Grund liegenden Urdifferenz. Bereits in der Kantiſchen Problemſtellung, heißt es, ſey der ganze Irrthum des Kriticismus vorgebildet; denn ein ſynthetiſches Urtheil a priori ſolle weder ſein Prädicat dem Subjecte entnehmen, d. i. analytiſch ſeyn, noch auch in der Erfahrung a posteriori finden: allein ein dritter Fall ſey auf keine Weiſe zu denken. Da ferner das ſynthetiſche Urtheil a priori immer ein Subject als bereits fertigen Begriff vorausſetzen würde, deſſen Entſtehung ſelbſt nur durch ein Urtheil erfolgen kann, ſo wäre das Grundproblem vielmehr dieſes: wie bilden wir Begriffe? welche Faſſung keine Beantwortung der Frage anticipirt und ſchon im Problemſtellen einſchmuggelt, wie Kant's. Mit Herder, Hegel u. A. widerlegt R. die Beiſpiele für ſynthetiſche Urtheile a priori durch einfache Aufzeigung ihres analytiſchen Urſprungs: das Gebrauchen der Finger beim Addiren würde gar nichts helfen, wenn nicht im

Begriffe der Posten 7 und 5 ihre Summe bereits enthalten wäre. Endlich besteht ein sehr scharfsinniger Einwand gegen den kantischen Subjectivismus darin, daß es für den Grundirrthum desselben erklärt wird, unsre Idee und die äußeren Dinge gleichsam zu einem einzigen Gesammtgegenstande zusammenschmelzen zu lassen, wodurch nothwendig aller Unterschied des Allgemeinen und Besondern verwischt werden müsse: daher es gekommen, daß Kant, da er die Ideen z. B. des Raumes und der Zeit in ihrer aprioriſchen Allgemeinheit für subjectiv erklärt habe, nun auch alle particuläre Räumlichkeit und Zeitlichkeit an den Dingen für Zuthat des Intellectes habe ausgeben müssen, ohne sie doch aus dem Allgemeinen irgendwie ableiten zu können. Die Urdifferenz R's. von Kant besteht aber darin, daß er wie Hegel den Ausgang für alles A priori von der Kategorie des Seyns nimmt, während Kant anstatt dessen das Denken in's Auge fassend die Formen dieser Thätigkeit empirisch aufzählt. Der allgemeine Vorwurf, der den Deutschen von R. gemacht wird, kommt hier wiederum zur Sprache: daß sie nämlich im subjectiven Acte stecken blieben, anstatt vor Allem die Objecte dieses Actes zu untersuchen. Hätte R. Hegel genauer gekannt, so würde er ihn von diesem Vorwurfe wenigstens zum Theil ausgenommen und als denjenigen gewürdigt haben, der so wie er über Kant hinausgeschritten, indem er durch Verbindung der Erkenntnißtheorie mit der Metaphysik das Seyn an die Spitze hob und dadurch sowohl dem vorkantischen Dogmatismus als dem skeptischen Elemente des Kriticismus entgegen der Vernunft ihre objective Absolutheit bewußtvoll zusprach. Wie dieser Grundgedanke, die Idee des Seyns für den primitiven Ausdruck des Absoluten der reinen Vernunft zu halten, allen Skepticismus unmöglich macht, bedarf seit Hegel keiner weiteren Erörterung. So kann sich auch die Widerlegung des Skepticismus bei R. wohl durch Gründlichkeit, Schärfe und Vollständigkeit, aber nicht durch neuen Inhalt auszeichnen. Sie muß hinauskommen auf den Nachweis des bekannten Widerspruches, daß die Idee des reinen allgemeinen Seyns, welches gleich ist der Wahrheit

selbst, vom Skeptiker in demselben Momente als wahr gehandhabt wird, wo er sie verneint: negare quest' idea sarebbe un affermarla. Die Wahrheit jener Idee geht jeder Frage voran oder steht über ihr, indem sie nichts anderes ist als die Möglichkeit der Frage selbst, welche bewiesen ist durch jede wirklich geschehende Frage. Thörichter Weise also begnügen sich die Skeptiker nicht bei der Vernunft, sondern suchen eine Kritik der Vernunft, als könnte es über der Vernunft etwas geben, das nicht Vernunft und doch im Stande wäre, die Vernunft zu beurtheilen.

Solche Wirkung kann der Idee des Seyns freilich nur innewohnen, wenn wir sie ganz rein und im Sinne R's. fassen, wie sie uns von Weiße a. a. O. dargelegt worden. Nur in diesem Sinne ist diese Idee „die Wahrheit selbst" oder die völlige Einheit des zu erkennenden Objects mit dem erkennenden Subjecte. Wir wissen aus jener Anzeige des Saggio, daß R. selbst die Idee des Seyns auch die Idee der Möglichkeit nennt, wie ihm denn die Ausdrücke idea della possibilità, idea dell' Essere, idea dell' Ente in universale und idea dell' Ente indeterminato völlig dasselbe sagen. Die Idee der Möglichkeit ist die Idee des Seynkönnens, die Beurtheilung dessen aber was seyn kann, kann sich nur aus dem Begriffe des Seyns ergeben: dasjenige kann seyn, worin keine dem Begriffe des Seyns widersprechende Bestimmungen enthalten, worin also dieser Begriff des Seyns selbst enthalten, d. h. die Bedingungen des Seyns erfüllt sind. Die Idee der Möglichkeit ist also der gedachte Inbegriff der Bedingungen des Seyns, welcher Inbegriff eben nichts Anderes ist als der Begriff oder die Idee des Seyns. Darum ist die Idee der Möglichkeit = der Idee des unbestimmten, des schlechthinnigen Seyns, des Seyns als solchen im Allgemeinen.

Wir sind ferner bereits davon unterrichtet, daß jenes Hinausgehen über Kant bei R. zugleich mit einem Zurückgehen hinter ihn verbunden ist, indem er sich nicht damit begnügt, alle aprioriſche Erkenntniß abzuleiten aus der Idee des Seyns, sondern sie in dieser Idee durchaus aufgehen läßt. Die Kri-

tik von Kant, durch welche R. zu diesem Resultate gelangt, enthält die Stärke und die Schwäche seiner Metaphysik in Einem. Zwar habe Kant, heißt es dort, die Fülle des Angeborenen, wie sie bei Platon und Leibnitz noch vorhanden, gleich dem Aristoteles auf das bloß Formale in der Erkenntniß reducirt; aber er habe dieses Formale selbst nicht in seiner Einfachheit erkannt, die Vielheit desselben nicht auf eine Einheit zu bringen verstanden. Es gilt, diese mehrfachen Formen, die von der Materie des Erkennens streng ferngehalten zu haben, immerhin Kant's Verdienst bleibt, auf die Form der Vernunft und Erkenntniß κατ' ἐξοχήν zurückzuführen; denn die Form einer Sache sey dasjenige, was ihre Essenz ausmache, das was sie zu dem mache, was sie ist; nun könne aber Eine Sache nicht mehrere Essenzen haben und darum auch nicht mehrere Formen. Es sey also nicht bei der Vielheit der Formen stehen zu bleiben, sondern die Eine Form aufzusuchen, welche die Essenz der Vernunft sey. Während in der ersten Zeit unseres Lebens der Geist keinen Anlaß hat, sich in sich hineinzuwenden, beginnt er mit der ersten Meditation über sich selbst eine Reihe von Abstractionen, die sich erst dann abschließt, wenn sie sich über alles Accidentelle und Modale erhoben hat. Wohl die Bonaventura und S. Tommase sind bis zu dieser Höhe gelangt, nicht aber Kant. Schon die Erklärung der aprioriſchen Erkenntniß als derjenigen, welche den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, trägt diesen Mangel an sich; denn diese Doppelheit der Bezeichnung weist auf ein höheres Eine hin, aus welchem beide Prädicate erst abfließen. Nicht allein diese Deduction aus Einem höchsten Princip, auch die von Kant selbst prätendirte Ableitung der Kategorien aus den Urtheilsformen fehlt seiner Tabelle. Dagegen ist, wie es scheint der Symmetrie zu Liebe, manche Idee überflüssig hinzugekommen, manche andere gleichberechtigte weggeblieben. Auch die drei Ideen der Vernunft, welche von den Kategorien gesondert behandelt werden, gehen in eine einzige Idee, die Idee Gottes auf: aber sofern der Gott der Kritik der reinen Vernunft nicht der wirkliche Gott ist, sondern zuletzt nur

die Idee der Ursache in ihrer Allgemeinheit und die Idee der Totalität oder Substanz, laufen die Vernunftideen doch wieder in die Kategorien zurück. Innerhalb der Kategorientafel selbst wieder müsse die Gruppe der Modalität für die Erkenntniß bei weitem nothwendiger und wesentlicher erscheinen, als die übrigen drei Klassen; denn das Denken eines Möglichen, Wirklichen oder Nothwendigen sey durchaus unabhängig von den Kategorien der Qualität, Quantität und Relation, während doch diese letzteren niemals anders als von einem Möglichen, Wirklichen oder Nothwendigen ausgesagt werden können. Also sind die Kategorien nicht einmal von gleichem Range, vielmehr ist die Modalität die herrschende unter ihnen. Wir gehen noch einen Schritt weiter. Auch unter den Kategorien der Modalität ist ein solches Abhängigkeitsverhältniß zu bemerken; denn wer möchte wohl sagen, daß etwas erst dann möglich sey, wenn es vorher wirklich oder nothwendig gewesen: wogegen es sofort einleuchtet, daß einem Seyenden die Prädicate der Nothwendigkeit und Wirklichkeit nur dann zukommen können, wenn ihm das der Möglichkeit vorerst zukommt. Wir sehen also, daß alle Kantischen Kategorien oder praedicabilia a priori, wo nicht auf die Idee des Möglichen zurückzuführen, doch von derselben abhängig sind, während diese selbst ihrerseits von keiner der übrigen abhängt. Ein flüchtiger Blick über die Kantische Tafel lehrt uns endlich, daß eine Deduction der Kategorien aus der der Möglichkeit wirklich gelingen kann, soweit die Kategorien nicht vom Particulären afficirt sind; denn es zeigt sich, daß das Mögliche seine Möglichkeit mit Nothwendigkeit, unter unbedingtem Ausschlusse des Unmöglichen zu erkennen giebt: es zeigt sich ferner, daß das Mögliche, wenn es irgend bejaht wird, immer auch ein Object, ein Seyn ist, wiewohl ein allgemeines und ideelles Seyn, und somit nicht minder die Idee der Wirklichkeit (esistenza) einschließt: es zeigt sich endlich, daß die Kategorien der Relation wieder ebenso solidarisch mit der Kategorie der Wirklichkeit verknüpft sind, wie die der Quantität und Qualität mit der Idee der Möglichkeit, wogegen die reinen An-

schauungen von Raum und Zeit nicht für rein aprioriſche Ideen zu halten ſind (ſ. unten). Aller a priori vorhandene Denkinhalt ſpricht ſich daher einfach und erſchöpfend aus in der Idee der reinen Möglichkeit.

Wir ſind hiermit an dem Puncte angelangt, von welchem aus Rosmini's philoſophiſche Weltanſchauung in ihrer Totalität überblickt werden muß; denn es iſt der Punct, von welchem aus er ſelbſt die Welt überblickt, von welchem aus er auch die Philoſophien aller Zeiten mit ſicherem kritiſchen Auge die Muſterung paſſiren läßt. Hier iſt das aureo medio, welches zu erreichen er ſich vorgeſetzt, die Culmination des Bogens, welcher aus dem Senſualismus aufſteigend jenſeits in abſoluten Apriorismus niedergeht, das Maß zwiſchen jenem troppo und troppo poco des Angeborenen, bis zu welchem allein Rosmini ſich vom Senſualismus und einſeitigem Receptivismus entfernen will. Hier an dieſem Stadium greift er dem ſtürmenden Roſſe des Idealismus in die Zügel, die Gefahr ſchnell genug wahrnehmend, welche ſeinen Mitbewerbern droht, die des Zaumes nicht mehr mächtig dahineilen.

An dieſem Markſteine, wo Rosmini Idealiſt zu ſeyn aufhört, drehen wir uns um und erblicken ſeinen Realismus an der anderen Seite des Abhanges. Sein Idealismus beſtand darin, daß er gegen allen Senſualismus und Intuitismus die Selbſtſtändigkeit und Abſolutheit der abſtracten Vernunftwahrheit behauptet; ſein Realismus wird darin beſtehen, daß er gegen allen exceſſiven Apriorismus (der ſich neben jenem Intuitismus auch bei Gioberti findet) trotz der Selbſtſtändigkeit ſeiner Metaphyſik doch auch der Empirie die ihrige rettet. Dieſer Realismus aber wird mit jenem Idealismus dualiſtiſch zerfallen, indem er dem Senſualismus unberechtigte Conceſſionen macht. Hatten wir alſo bisher R. nur in ſeiner Stellung zu jenen betrachtet, welche äußere oder innere Erfahrung zum Princip der Erkenntniß machen, ſo müſſen wir jetzt ſein Verhältniß zu denen in's Auge faſſen, die des Angeborenen oder a priori zu Erkennenden mehr ſeyn laſſen als er.

Daß auch in dieser Beziehung Rosmini mit Aristoteles und Kant Reihe bildet, haben wir gleich im Eingange bemerkt. Er hat mit ihnen die Ansicht gemein, daß die Wahrheiten, welche der Intellect unmittelbar anschaut, oder die Ideen, welche ihm ohne Erfahrung gewiß sind, zu beschränken seyen auf die reinen Allgemeinheiten, d. i. auf diejenigen Begriffe, welche, vom Begriffe der Sichselbstgleichheit an, die den Widerspruch ausschließt, jedem Seyenden als solchen, ohne daß es als ein bestimmtes Etwas gedacht wird, durch das bloße Seyn mit Nothwendigkeit zukommen. Indem diese Begriffe niemals enthalten werden, was den Inhalt eines Seyenden angeht, da der Inhalt immer ein besonderes ist, indem sie vielmehr an allem Seyenden nur das Seyn als solches betreffen, sind sie als rein formale Bestimmungen zu bezeichnen. Wie Aristoteles gegen Platon, so vertritt Kant diese ausscheidende Kritik gegen Leibnitz, dessen Monade als Mikrokosmos im strengsten Sinne wirklich die Ideen aller Dinge als leise Spuren (petites perceptions) in sich schloß, wodurch jener Unterschied zwischen Allgemeinem und Besonderem, Form und Inhalt, Wirklichem und Möglichem im Grunde sich aufhob. Kant knüpft dieser Lehre entgegen unmittelbar an Aristoteles an, tadelt ihn nur wegen des unsteten Umhertappens, in welchem er seine Kategorien gefunden, trägt seinerseits die Kategorien auf die Formen des Urtheils auf, um ihre Zahl systematisch abschließen zu können, und beschreibt in den Kategorien, wenn wir die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit und die Ideen der Vernunft mit unter diesem Namen begreifen, den totalen Umkreis der ursprünglichen menschlichen Erkenntnißfähigkeit oder der der äußeren Erfahrung entgegenkommenden Activität des Denkens.

Aber die neuere Philosophie überschreitet den Standpunct Kant's und damit den der Kritik. Die mit den Attributen der Nothwendigkeit und Allgemeinheit denkende Thätigkeit des Subjects, die Kanten noch als eine bloß formale und täuschende erschien, wird bei Fichte und dem früheren Schelling zu einer absolut productiven, somit wahren und zugleich materiellen, und

Hegel war es endlich, der das Absolute formal wie inhaltlich völlig in den Kategorien aufgehen ließ, das Absolute aber zugleich so weit faßte, daß das Wirkliche zum Theil in dasselbe aufgenommen, zum Theil als nichtseyend weggeworfen werden mußte, und daß die Erfahrung wieder zur bloßen Erinnerungshülfe und äußeren Bestätigung des innerlich Wahren wurde. Fichte, Schelling und Hegel sind in diesem Sinne Platoniker gegenüber Aristoteles, und Dogmatisten, die sich mit Spinoza und Leibnitz befreunden, gegenüber Kant. Darum wird die kritische Richtung von neuem in's Feld gerufen. Schelling wird in späterem Alter der Kritiker seiner selbst und Hegels; seit der Schrift über die Freiheit ringt er damit, das Absolute wiederum auf die reine Formalität und Allgemeinheit zu beschränken, alles Inhaltliche davon abzuscheiden, die „Idee" als das lediglich negative Prius des Wirklichen, als reines Können zu begreifen; er ringt damit bis zu seinem Tode: aber sein Nachlaß, so sehr die Anknüpfungen an Aristoteles und Berufungen auf Kant die kritische Tendenz bekunden, so sehr auch die kritische Ansicht im dargelegten Sinne die „negative rein rationale Philosophie" im Fundamente trägt und zum Theil energisch durchwaltet, zeigt doch nicht, daß ihm jene Abscheidung des Materialen vom Formalen und gänzliche Entfernung des ersteren aus dem Begriffe des Absoluten, durchgreifend und mit klarer Entschiedenheit gelungen ist. Dagegen ist es Weiße gewesen, der die Trennung jener zwei Elemente und die Isolirung des einen im Begriffe des Absoluten durch alle seine Schriften hindurch mit unermüdlicher Consequenz und in vollkommenster Reinheit vollzogen hat.

Wie verhält sich also Rosmini zu allen den jetzt angeführten Philosophen? Wir sahen, daß er mit Hegel über Kant hinausgegangen; da er aber sich als Kritiker nichts destoweniger im Sinne des Aristoteles und Kant's fortbehauptet, so müssen wir hinzufügen, daß er über Hegel hinausgegangen mit Weiße. Wer die Andeutungen unseres Einganges verstanden, wird es nicht befremdlich finden, wenn wir sagen, daß Gioberti ebenso rangirt mit den jedesmal Kritisirten, wie R. mit den Kritikern,

daß er sich anschließt also an Platon, Leibnitz, Schelling und Hegel. Was Aristoteles gegen Platon, was Kant gegen Leibnitz, was Weiße gegen Hegel, das ist Rosmini gegen Gioberti. Er ist dies, indem er mit Aristoteles die aprioriſche Erkenntniß auf die allgemeinen Formen des Seyns als ſolchen beſchränkt, indem er mit Kant die Receptivität des Intellects gegenüber dieſen ewigen Wahrheiten in erkennende Productivität verwandelt, indem er endlich mit Weiße dieſe Productivität für keine ſubjectiv-endliche und darum trügliche, ſondern für eine abſolute und darum wahre erklärt, ohne doch mit Hegel in die Hypoſtaſirung und Materialiſirung jenes A priori und in Folge deſſen Aprioriſirung aller und jeder Erkenntniß zurückzufallen. Er hatte den Fortſchritt über Kant dadurch gethan, daß er ſämmtliche Kategorien als abhängig aufwies von der Idee des Seyns im Allgemeinen oder der Möglichkeit. Wir werden darin, wie er ſich von der Idee des Seyns als dem letzten Hintergrunde des Erkennens vorwärts bewegt zu der Vielheit der reinen Ideen und von da zu den mit Erfahrung gemiſchten Ideen, und von da zu den Empfindungen und der äußeren Wirklichkeit, wir werden darin, ſage ich, ſeinen Fortſchritt über Hegel erkennen, indem uns dieſer Weg zu der Grenze führen muß, welche von Rosmini der aprioriſchen Erkenntniß geſteckt wird.

Indem aber endlich, wie ſchon bei der Kritik Kant's gerügt wurde, Rosmini alles A priori dergeſtalt auf die Idee des Seyns beſchränkt, daß dem Realismus und Senſualismus ein Uebergewicht eingeräumt wird ſelbſt zu Ungunſten des beſcheidenſten nur auf das Allgemeine und Formale der Erkenntniß ſeine Anſprüche reducirenden Apriorismus, ſo zeigt ſich R. in einiger Verwandtſchaft mit derjenigen neueren Philoſophie, welche das Vorhandenſeyn angeborener Ideen überhaupt leugnet, andererſeits aber ſich zum Ausbau ihrer Metaphyſik gleichfalls des Seynsbegriffs in einer denſelben über alle ſonſt möglichen ontologiſchen Beſtimmungen zum Princip erhebenden Weiſe bedient. Es iſt Herbart, welchem R. trotz ſeiner Uebereinſtimmung

mit Aristoteles, Kant, Hegel und Weiße darin sehr nahe rückt, daß er bei seiner Intention, das a priori Gegebene auf den einfachsten Ausdruck zu bringen und in die Schranken der reinen Denkform einzuengen, sich bei der von Aristoteles, Kant und Weiße gesetzten Grenze nicht begnügt, sondern Ideen, welche von diesen Denkern noch für reine Vernunftkategorien gehalten worden, deshalb aus der Empfindung abzuleiten oder wenigstens durch Hinzutreten sensueller Elemente entstehen zu lassen bemüht ist, weil er sie in der einfachen Idee des Seyns nicht unmittelbar enthalten sieht. Wollen wir die historischen Parallelen für Gioberti und Rosmini, die wir mit Platon und Aristoteles begannen, noch weiter zurückverfolgen, so wird Rosmini dem Gioberti, welcher seine Verwandtschaft mit der Schule des Pythagoras selbst durch die von ihm dieser Schule angewiesene historische Stellung bekundet (sie gilt ihm als semiorthodoxe Bewahrerin der Uroffenbarung und als Geburtsstätte der wahren Dialektik der Gegensätze), gegenübertreten als Eleat. Denn ist es auch nicht das Ὄν, um deß willen R. jede reale Bewegung und reale Vielheit leugnen zu müssen meinte, so ist es doch das mit eleatischer Ausschließlichkeit gedachte Εἶναι, um deß willen er eine gewisse ideelle Vielheit und ideelle Bewegung innerhalb des Intellects ohne sich untreu zu werden nicht zulassen kann.

Nach diesen Präliminarien sprechen wir die Hauptsätze der rosminischen Lehre nacheinander aus und entwickeln sie in möglichster Kürze, da unser Italiener gerade in seinen thetischen Entwickelungen fühlbare Breiten hat.

1) Es giebt nur Eine angeborene Idee, die Idee des Seyns im Allgemeinen oder die Idee des Möglichen. Der letztere Name ist geeigneter das Mißverständniß zu vermeiden, als enthalte diese Idee selbst schon die Aussage über irgend ein Wirkliches, über die Existenz eines Wirklichen. Ein solches Urtheil über ein Daseyn ist der Natur der Sache nach erst dann möglich, wenn die Kunde von einem Anderen außer ihr an die Idee erfahrungsmäßig gelangt ist;

denn die Idee, sofern sie nur Idee der Möglichkeit ist, kann nicht aus sich selbst heraus erkennen, daß etwas ist, sondern nur den Begriff des Seyn und die ihm inwohnenden weiteren Bestimmungen darbieten, welchen jedes Wirkliche, wenn es existirt, unterliegen muß. Fassen wir nun diese wesentliche Bestimmung unserer Idee nach verschiedenen Seiten und in verschiedenen Entgegensetzungen zum Wirklichen auf, so ergeben sich die Prädicate der Idee, deren jedes aber nichtsdestoweniger die ganze Idee in ihrer ungetheilten Einfachheit bezeichnet. So zeigte sich die Idee dem Skepticismus gegenüber als objectiv, entgegen dem Sensualismus als ideell; sie ist einfach und in sich identisch, während die Empfindungen unendliche Mannichfaltigkeit und Zusammensetzung aufweisen; sie ist allgemein, nothwendig, unveränderlich, die Empfindungen particulär, zufällig, wechselnd; sie ist ewig, die Empfindungen vergehen; sie ist absolute Unbestimmtheit, wogegen der Empfindungen jede ihre besondere individuelle Qualität hat. Fragt es sich aber, wie eine so einfache Idee überhaupt möglich sey, da doch jede Idee zu ihrer Entstehung eines Urtheils bedarf oder sich in einem Urtheile darstellt, wie denn auch die Idee des Möglichen identisch zu seyn scheint mit dem Urtheile: potest aliquid existere — so hat man die angeborene Idee selbst mit der positiven Fassung nicht zu verwechseln, in welcher wir sie reflectirend denken und aussprechen. Diese Fassung ist nur ein schlechtes Surrogat für die Idee selbst, welche in der That nicht durch ein Urtheil entsteht, vielmehr die einzige ist, die jedem Urtheile vorhergeht; denn auch dies ist eins ihrer Prädicate, daß sie durchaus negativ ist, d. h. Möglichkeit nur im Sinne des Nichtwidersprechens bedeutet, und nur während wir sie denken und sprechen eine scheinbare Positivität bekommt, die ihr die Sprache leiht, wie wir ja auch das Nichts durch ein Wort, also durch ein Positives bezeichnen. Ist die Idee aber reine Negativität, so kann sie durch kein Urtheil sich zuerst kundgeben. Es ist vielmehr ein unmittelbarer einfacher Act, eine Wahrnehmung oder Anschauung, in welcher das Ich

ſich zuerſt des Beſitzes der Idee verſichert. Die Idee des Seyns wird wahrgenommen vom Geiſte wie von einem Sinne, welcher unmittelbar den Eindruck des äußeren Objects empfängt. Wir ſind daher genöthigt, uns für die Idee einen intellectuellen Sinn zuzuſchreiben, der die Fähigkeit hat, das rein Ideelle, Allgemeine, Unbeſtimmte als ſolches wahrzunehmen; und das Wiſſen vom Angeborenen iſt zuletzt auch eine Erfahrung, wiewohl eine Erfahrung von ganz entgegengeſetzter Art als die der äußeren Sinne. Auch intellectuell aber beginnen wir mit einem Factum, und wie jede factiſche Wahrnehmung und Erkenntniß eine das totale Object vereinzelnde und zerſtückelnde iſt, ſo bricht ſich auch unſre Eine Idee, wenn wir ſie erkennen, d. i. analyſiren, als das „Licht unſeres Geiſtes" in eine Vielheit von Strahlen.

2) Die Vielheit der reinen Ideen iſt nur die Vielheit der Relationen der Einen Idee. Der eben genannte analyſirende Vorgang erfolgt im denkenden Menſchen durch eine ſpontane Thätigkeit von innen heraus, wiewohl nicht ohne äußeren Anſtoß, welche Thätigkeit Reflexion heißt und hiernach die Aufgabe hat, die Vielheit der Ideen zu vermitteln, d. h. entweder durch Abſtraction aus der ſinnlichen Erfahrung mit Hülfe der Einen Idee neue Allgemeinbegriffe zu bilden, oder den Inhalt der Einen Idee nach ſeinen verſchiedenen möglichen Relationen auseinanderzulegen. Nach dieſer doppelten Beſtimmung giebt es zwei Klaſſen von Ideen, concrete (complesse) oder unreine, und abſtracte oder reine Ideen. Zwar ſind auch die unreinen abſtract, ſie verdienen aber deshalb vergleichungsweiſe den anderen Namen, weil ſie nicht die Eine Idee ſelbſt, nur in einer einzelnen Beziehung, ſondern die Verallgemeinerung eines a posteriori Gegebenen ausdrücken. Daher müſſen wir bei genauerem Sprachgebrauch unterſcheiden zwiſchen verallgemeinern (universalizzare) und abſtrahiren. Während die Verallgemeinerung dem Aufgenommenen etwas hinzufügt, es vergrößert, indem ſie z. B. an die Empfindung den Begriff eines Seyenden als der Urſache derſelben heranbringt, nimmt die Abſtraction von einer früheren Erkenntniß einen Theil hin-

weg, nämlich einen Theil der Merkmale. Eine solche Abstraction geht vor sich, wenn die Eine höchste Idee in ihren einzelnen Relationen gefaßt wird, in deren keiner sie als sie selbst in ihrer reinen Totalität auftritt. Wir können also mit Recht sagen, daß die Vielheit der Ideen, welche sich als einzelne Ausstrahlungen der Einen Idee darstellen, also der reinen Ideen, durch eine abstrahirende Reflexion entstehe, auch wenn uns dieser Vorgang selbst, in welchem sich die Eine Idee durch eigne innerliche Thätigkeit vervielfältigt, während wir bisher alle Vielheit auf Seiten des Wirklichen und der Empfindung stehen sahen, wunderbar erscheinen muß (N. S. III, S. 326; vgl. meine Anzeige des Rinuov. S. 251 f.). Unter diesen reinen Ideen ist ferner zu scheiden zwischen den ersten Grundsätzen des Denkens und den reinen Ideen im engeren Sinne. Erstere treten als Gesetze auf, letztere als reine Kategorien; erstere bezeichnen die absolute Möglichkeit des Denkens für sich, letztere die des Seyns für sich, oder jene sind specifisch logischer, diese metaphysischer Natur. Die Relation also, durch welche schon in dieser Eintheilung die Eine Idee gespalten erscheint, ist, da die Idee die Möglichkeit des Denkens und Seyns gleichmäßig in sich ausspricht, die Relation zum Denken auf der einen, zum Seyn auf der andern Seite. An der Spitze der Principien des Denkens steht der Satz vom Widerspruch, welcher in dem Urtheile sich ausspricht, daß dasjenige, was ist, nicht zugleich nicht seyn kann. Er ist die andere Seite eines positiven Satzes, des Satzes der Erkenntniß, welcher nichts anderes enthält als die Bejahung unserer für angeboren erkannten Idee, und etwa lauten mag: das Object des Denkens ist das Seyn in seiner Allgemeinheit. Der dritte Grundsatz ist der Satz von der Substanz: kein Accidens ist zu denken ohne Substanz; — und der vierte der Satz vom Grunde: kein neues Seyn kann gedacht werden ohne eine Ursache. Beide kommen auf das Eine Urtheil hinaus, daß jeder Eintritt eines Moments (avvenimento = accidente) eine Ursache haben muß, die ihn bewirket, welches Urtheil die Conclusion bildet eines Schlusses mit dem

Oberſatze: es iſt widerſprechend, daß etwas, was nicht exiſtirt, dennoch wirkt — zu welchem als Unterſatz der neue Schluß hinzukommt: der Eintritt eines Moments iſt eine Wirkung; wenn nun dieſe Wirkung ohne Urſache ſeyn ſoll, wird ſie allein für ſich geſetzt ohne ein Seyendes, zu dem ſie gehört: demnach hätten wir hier eine Wirkung eines nicht Exiſtirenden, welche unmöglich iſt nach den beiden erſten Grundſätzen des Denkens. Da die Geſetze der Logik von objectiver Geltung ſind, alſo zugleich auch Geſetze des Seyns, ſo müſſen ihnen von den reinen Ideen im engeren Sinne die oberſten entſprechen, welche elementare Ideen heißen mögen. Wir finden hier ohne alle ſyſtematiſche Anordnung die Idee der Einheit und der Zahl (welche letztere R. nicht, wie die des Raumes und der Zeit, für eine durch Verallgemeinerung des Wirklichen gefundene hält), ferner jene Allgemeinbegriffe, die wir ſchon als Prädicate der Idee aufzählten. An dieſe ſchließen ſich die Ideen der Subſtanz und Urſache. Der Begriff der Subſtanz, nämlich der univerſellen und unbeſtimmten, von welcher allein unter den reinen Ideen die Rede ſeyn kann, iſt die als bloße Möglichkeit ausgeſprochene Energie, durch welche wirkliche Weſen exiſtiren. Er iſt verwandt mit dem Begriffe der Urſache, welcher ein Wirkendes als nothwendige Vorausſetzung jeder Wirkung annimmt. Beide Ideen entſpringen der Idee des Seyns durch die Relation der Eigenſchaften zum Subjecte oder des Beſonderen zum Allgemeinen; Rosmini's Ableitung aller dieſer reinen Ideen aus der Einen einfachen Idee kann aber natürlich nur mühſam und gezwungen ſeyn. Zu denſelben reinen Ideen zählt er endlich noch die der Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit, welche die höchſten Principien dreier Wiſſenſchaften bilden, der Logik, der Moral und der Kallologie. Daß die Idee der Wahrheit der Idee des Seyns gleichgeſetzt wird, wiſſen wir ſchon aus der Widerlegung des Skepticismus und müſſen es in der Philoſophie R's, dem Abſolutes nur logiſch iſt, vollkommen gerechtfertigt finden. Daß nun dieſelbe Identification auf die Ideen des Guten und Schönen ausgedehnt werden muß, wenn ihnen

ihre Absolutheit bleiben soll, ist der Fluch jener logischen Einseitigkeit. Ist das logische Absolute wirklich das Eine ausschließliche Absolute, so bleibt nichts übrig, als entweder die Absolutheit des Schönen und Guten zu leugnen, oder das ästhetische und ethische Ideal im blos Formalen der reinen Vernunft aufgehen zu lassen. Darum ist R's. Moral die Moral des Gewissens als ehernen Gesetzes, die Moral des Gehorsams und kantischen Imperativs. — Das Organ der reinen Idee heißt intelletto, Vernunft.

3) Die unreinen Ideen entstehen durch Verallgemeinerung der sinnlichen Erfahrung vermittelst der Idee des Seyns. War der Begriff der Substanz in seiner Universalität eine reine Idee, so wird er unrein durch jede nähere Bestimmung; denn da die reine Idee das Prädicat der absoluten Unbestimmtheit hat, so kann ein bestimmter Begriff, so groß sein Umfang und so gering seine Bestimmtheit auch seyn sollte, doch nur durch Verschmelzung der Idee mit einem empirischen Elemente entstehen. Ein solches Hinübergreifen in das Erfahrungsgebiet ist daher schon nachweisbar in den weitesten Gattungsbegriffen, die sich an den Substanzbegriff anlehnen, in den Ideen von Körper und Geist. Während der Substanzbegriff seinen Ursprung in der Einen Idee selbst hatte, welche es, ohne aus der Sphäre der Möglichkeit zu treten, aus sich selbst aussprach, daß eine bloße Inhärenz oder ein Accidens nicht möglich sey, das nicht eine Substanz zum Rückhalte habe, machen wir jetzt die Erfahrung zweier von einander verschiedener wirklicher Existenzen, welche sich zunächst sensuell als particuläre Wirkungen kundgeben wie alles Wirkliche, und finden uns in Folge dieser Erfahrung genöthigt, nach dem a priori gewissen Grundsatze der Substantialität auch auf zweierlei Substanzen zu schließen, welche wir Körper und Geist nennen. Die Erfahrung ist diese, daß sich unser Ich leidend empfindet auf der einen Seite, daß es ein Leiden empfindet auf der andern; denn in der Empfindung ist zweierlei enthalten: ein empfindendes Subject, welches leidet, und ein empfundenes Object, kraft

dessen das Leiden eben Leiden ist und nicht Thun. Die Thatsache der Empfindung fordert also nach zwei Seiten hin zu einer der Idee der Substanz entwachsenden Ergänzung auf: sie fordert als Leiden ein Subject, welches leidet, und ein Object, welches das Leiden bewirkt. Die Empfindung für sich wäre eine bloße Relation, welche der Intellect niemals in der Luft schweben lassen kann, sondern der er genöthigt ist ein Substrat hinzuzudenken, das sie denn auch, da der Intellect in dieser Function Recht hat, in Wirklichkeit haben muß. Auf diese Weise, durch Verallgemeinerung, nicht durch Abstraction, indem nichts abgezogen, sondern der allgemeine Substanzbegriff zur Empfindung hinzugebracht wird, entstehen die Ideen Geist oder Ich und Körper oder Nicht-Ich. Geist ist diejenige Substanz, an welcher die Empfindungen als Erlittenes haften, das Subject der Empfindungen, welches sich in dieser Bezeichnung als einfach Leidendes, daher durchaus als Einheit darstellt. Körper dagegen ist die der bewirkten Empfindung als Wirkendes untergelegte Substanz, welche hier gleichbedeutend mit Ursache ist; daher kann man Körper definiren als die nächste Ursache der Empfindung und das Subject oder Substrat der sinnlichen Qualitäten, oder als das Außermir (fuor di me), welches dann im Gegensatz zu dem einheitlichen empfindenden Ich immer ein Mannichfaltiges ist. Es leuchtet ein, daß sich von hier aus ganz auf demselben Wege auch die Begriffe der individuell bestimmten Dinge ergeben müssen. Haben wir einmal die Erfahrung herangezogen, so macht es für die verallgemeinernde Thätigkeit des Intellects keinen Unterschied mehr, ob sie sich an einer allgemeineren und unbestimmteren oder an einer bestimmteren Erfahrung übt, richtiger: ob sie von der particulären Empfindung in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, oder ob sie von derselben nur nach einer allgemeineren Rücksicht Act nimmt. Zwischen der Idee der Substanz und den Ideen des Körpers und Geistes war noch ein genereller Unterschied; denn die der Substanz war ohne Erfahrung gleichsam durch eine generatio aequivoca aus der sich in sich selbst re-

flectirenden Idee entsprungen: zwischen jenen unreinen Ideen aber und den Begriffen der Gattungen bis zu denjenigen der Individuen herab ist nur noch ein gradueller Unterschied, der eines Mehr und Minder von Allgemeinheit. So werden wir auf dem Wege der Verallgemeinerung auch den Begriff unseres eigenen Leibes gewinnen, von dem wir eine Empfindung der Zusammengehörigkeit seiner Theile in dem Lebens- oder Grundgefühl (sentimento vitale, gewöhnlich sentimento fondamentale) besitzen. Wir fühlen indeß keinen Beruf, auf die Weitläufigkeiten einzugehen, in welche R. durch seine Theorie vom Grundgefühl, das in seiner Psychologie eine Hauptrolle spielt, geführt worden: nur dies scheint bemerkenswerth, daß er durch dieses Gefühl unmittelbar die Unterscheidung zwischen dem eignen Körper und andern Körpern gegeben findet, so daß es ihm die empirische Thatsache abgiebt, welche ihn berechtigt, realistisch von äußeren Dingen zu sprechen und dieselben ebenso wie den eigenen Körper durch den aprioriſchen Seyns- und Substanzbegriff objectiv zu vergegenständlichen. Alle Eigenschaften der Körper, auch die allgemeinsten, wie die Ausdehnung, werden auf dieselbe Weise durch Empfindung erfahren.

Unter den Allgemeinbegriffen werden von R. nun auch die der Zeit, der Bewegung und des Raumes zu den unreinen gerechnet. Die Empfindung, deren Verallgemeinerung die Idee der Zeit ist, ist die Empfindung einer Dauer der erlittenen Einwirkungen und die im Grundgefühl gegebene Empfindung einer Dauer unserer Handlungen. Wir verallgemeinern diese Empfindung zur Idee der reinen Zeit, welche aus der Idee des Seyns das Prädicat der Unendlichkeit überkommt, sowie das Prädicat der unendlichen Theilbarkeit. Hier wird nun consequenter Weise die Wahrheit des Begriffes der Continuität der Succession geleugnet: „der Augenblick, in welchem sich eine Sache findet, ist realiter von dem künftigen Augenblicke geschieden, in welchem sich die Sache noch nicht findet.“ Dagegen sey die Continuität in der Natur der Dinge thatsächlich vorhanden, aber eine Continuität ohne Succession, darum ein Mysterium für den

Verstand — freilich ein selbsterfundenes, aus der Leugnung der Absolutheit des Zeitbegriffes erwachsenes! Auf ähnliche Weise wird die Idee der Bewegung gebildet und ihre Wahrheit im Grunde dadurch völlig geleugnet, daß auch hier die Continuität zur subjectiven Vorstellung herabgesetzt wird — wir erinnern an die vor kurzem ausgesprochene Parallele mit den Eleaten. Die Idee des Raumes endlich oder der reinen Ausdehnung ist die Verallgemeinerung der Empfindung der Körperlichkeit selbst in der für sich genommenen abstracten Beziehung der Ausdehnung. Indem wir uns die Empfindung des Ausgedehntseyns eines Körpers in's Unendliche wiederholt denken und die Möglichkeit einer solchen Wiederholung einsehen, bildet sich uns die Idee des unendlichen Raumes. Dem Raume kommt Continuität zu, sofern dieselbe nichts weiter ist als die Möglichkeit, eine Empfindung auf jeden beliebigen anzugebenden Punct zu beziehen oder an jedem beliebigen Punct zu erleiden. — Das Organ der Empfindung als solcher ist der senso (äußerlich) und sentimento (innerlich), die Sinnlichkeit; das der Bildung der unreinen Ideen, also der von der Vernunft an der Sinnlichkeit vollzogenen Arbeit, ist die Vernunft in der Qualität als ragione, Verstand.

4) Außer den Ideen und Begriffen sind auch die gegenständlichen Vorstellungen Producte beider Factoren, der aprioriſchen Idee und der aposteriorischen Empfindungen. Wir sind vom Allgemeinsten ausgegangen und zum Concreteren allmälich fortgeschritten. Dieser Weg führt uns noch zu einer Mittelsphäre zwischen Begriffen und Empfindungen, den gegenständlichen Vorstellungen, welche mit den Empfindungen keineswegs dasselbe sind. Rosmini zieht mit Recht die Vorstellungen in den Proceß der Wechselwirkung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit mit hinein. Auch hier halten wir das psychologische und physiologische Detail, welches sich hier namentlich in der Untersuchung der einzelnen Sinnesfunctionen entrollt, von unsrer Darstellung fern. Zunächst wird denn abgelehnt, daß in der Empfindung als solcher, wenn

ſie auch die Empfindung eines Außer-uns iſt, ſchon die Vorſtellung eines Körpers als äußeren Gegenſtandes gegeben ſey. Die Empfindung des Außer-uns giebt uns vielmehr nur den zureichenden Grund ab, um die Empfindung zur Vorſtellung eines von uns getrennten Körpers zu objectiviren; denn wäre die Empfindung von einer andern Qualität, welche zu ſolcher objectivirenden Thätigkeit keine Veranlaſſung enthielte, ſo müßte dieſe Thätigkeit nothwendig ausbleiben. Die Empfindung iſt ein lediglich ſubjectiver Vorgang, geheimnißvoll und unerklärlich, von deſſen beſonderer Beſchaffenheit es abhängt, ob er auf das Ich oder auf ein Nicht-Ich zurückgeführt wird. War ſeine Beſchaffenheit eine ſolche, daß darin für den Intellect mit ſeinem Satze vom Grunde die beſtimmte Nöthigung lag, auf einen äußeren Gegenſtand zu ſchließen, ſo konnten wir ſchon die Empfindung die eines Außerums nennen. Die Vorſtellung nun iſt zwar materiell und ſinnlich genommen ganz und gar daſſelbe was die Empfindung, d. h. es iſt dieſelbe gefärbte und beleuchtete Oberfläche mit allen ihren Schattirungen und Abgrenzungen; aber eben deshalb, weil die Vorſtellung der ſinnlichen Erſcheinung nach nichts zur Empfindung hinzubringt, doch aber der bedeutende Unterſchied iſt zwiſchen beiden, daß die Empfindung ihren Ort z. B. auf der Retina hat, die Vorſtellung aber aus dem Auge in den äußeren Raum hinausgeſchaut erſcheint, eben deshalb kann der Fortgang von der Empfindung zur Vorſtellung nur ein Fortgang im Bewußtſeyn ſeyn. Das Bild iſt daſſelbe, hier wie dort, aber unſre Stellung zu dem Bilde hat ſich verändert, ſeitdem es uns zur Vorſtellung eines Aeußeren geworden. Wir ſind nicht mehr leidend, ſinnlich empfangend allein, ſondern der Intellect iſt, wiewohl noch ohne die bewußte begriffbildende Thätigkeit, activ hinzugekommen, hat mit ſeinen Kategorien das Empfangene aus uns hinausgebracht und vor uns hingeſtellt lediglich dadurch, daß er aus der Qualität der Empfindungen geſchloſſen hat auf ihnen zu Grunde liegende Subſtanzen. Er hat an der Empfindung keine Veränderung vorgenommen; er hat ſich nur über ſie aufgeklärt durch ein in-

ſtinctives Schließen vermöge der auf allen Stufen der Erkenntniß urſprünglich inſtinctiv wirkenden angeborenen Idee des Seyns, welche auch hier in der Qualität der Principien der Urſächlichkeit und Subſtantialität auftritt. Daß ſchon die Vorſtellung auf dieſe Weiſe entſteht, erhellt auch aus der Möglichkeit der ſogenannten Sinnestäuſchungen; denn darin, daß die körperlichen Vorſtellungen dem Irrthum unterworfen gedacht werden, iſt zugegeben, daß ſie nicht bloße Empfindungen ſind, ſondern zu ihrer Bildung ſchon ein Urtheilen, wenn auch ein dem Bewußtſeyn latent bleibendes, vorausſetzen. Irrthum kann ſchlechterdings nichts anderes ſeyn, als ein falſches Urtheil, und nur da giebt es keinen Irrthum, wo alle Vorgänge auf dem Wege der Naturnothwendigkeit erfolgen; Irrthum ſetzt alſo die Productivität des Intellects voraus und dieſe iſt die Thätigkeit vermöge der angeborenen Idee des Seyns.

So ſtellt ſich uns in den beſprochenen Producten und Vorgängen des menſchlichen Erkennens eine Stufenreihe dar von einem Maximum von Beſonderheit zu einem Maximum von Allgemeinheit, von einem Maximum von Uebergreifen des einen Factors, der Empfindung, bis zu einem Maximum von Uebergreifen des andern Factors, des Intellects. Dieſe Reihe wird am Anfange begrenzt durch die bloße Empfindung als ſolche, die einzige rein apoſteriori ſche Erſcheinung, am Ende durch die Idee des Seyns als die einzige apriori ſche. Wie nun aber die Empfindung den Intellect aus ſeiner Innerlichkeit hervorlocke, ihn vermöge, durch ſeine urtheilende Thätigkeit die Empfindung zur Vorſtellung und zum Begriffe fortzubilden: das iſt die letzte Frage, welche übrig bleibt. Allein wir wiſſen nur, was in unſer Bewußtſeyn tritt, und es iſt vergeblich, über einen Vorgang erklärende Hypotheſen zu erſinnen, der hinter dem Bewußtſeyn immerdar zurückliegt. Wir wiſſen nur, daß unſer Intellect die rein formale Möglichkeit des Erkennens iſt und daß er demnach nichts zu erkennen haben würde, wenn ſich der Stoff nicht von außen böte. Wir wiſſen ferner, daß der Intellect von Natur immer wach und munter iſt, im Netze ſeiner Ideen auf die

Beute lauernd, die sich seiner unverwüstlichen Fanglust darbietet. Aber wie wir schon die Empfindung selbst ein wunderbares und mysteriöses Ding nannten, so ist dies noch mehr das Anklopfen der Empfindung beim Intellecte, das wir immer nur bildlich ausdrücken können, und beide nicht weiter erklärbare Thatsachen kommen zurück auf ein großes unlösbares Problem, das Problem vom Zusammenhange des Körpers mit dem Geiste. „Diesen Zusammenhang können wir ein-für-allemal nur als ein Factum betrachten, das uns durch Selbstbeobachtung gewiß ist, und es lassen sich die darin verborgenen Schwierigkeiten nicht einmal als solche begreifen, geschweige beantworten" (N. S. II, S. 461 der Ausg. von 1836).

Soweit Rosmini.

Zur Erkenntnißlehre.

Von Dr. **Schildener** in Greifswald.

Ulrici's neueste Schrift (Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft u. s. w., Leipzig, 1858) hat für die Freunde seiner Forschung auch insofern hohen Werth, als sehr wesentliche Puncte seiner Lehre, welche in früheren Schriften entwickelt worden, hier in neuem Zusammenhange neues Licht empfangen und bald kurz bestätigt, bald eindringender und überzeugender als es schon geschehen, behandelt werden. So danke auch ich dem Buche vielfache Bestätigung aus den früheren Arbeiten des Verf. gewonnener Ueberzeugungen, wie die Beseitigung manches Zweifels; jedoch sind daneben längst gehegte Bedenken mir unerledigt geblieben, deren einige ich hier zu besprechen mir erlauben will. Sie betreffen die Analyse des Selbstbewußtseyns und Denkens. Die Behandlung des Selbstbewußtseyns ist in der benannten Schrift namentlich gründlich, scharf und lichtvoll; um so ersprießlicher vielleicht, einige Bemerkungen an dieselbe zu knüpfen.

In dem Abschnitte vom „Selbstbewußtseyn und Ich" (wo

für meinen Zweck namentlich S. 64—67 beachtenswerth) weist der Verf. nach, daß die „unterscheidende Thätigkeit" die Grundthätigkeit des Bewußtseyns, die dem Bewußtseyn zu Grunde liegende Thätigkeit sey — in Uebereinstimmung mit seinen sonstigen Ausführungen desselben wichtigen Punctes, unter denen man sich auch der einschlagenden Abhandlungen in dieser Zeitschrift zu erinnern hat. Er zeigt, wie sowohl auf den untersten, unentwickelten Stufen des Bewußtseyns aller Inhalt desselben mit Hülfe der „unterscheidenden Thätigkeit" das wird, was er für uns ist; als auch, wie es vermittelst der unterscheidenden Thätigkeit möglich wird, zu schärferen und immer schärferen innern Scheidungen fortzuschreiten, bis zu dem Grade, daß wir z. B. unsre Seele mit ihren mannigfaltigen Bestimmtheiten von uns selbst noch unterscheiden (indem wir etwa uns eine Seele beilegen); oder „wenn wir unserm Ich Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zuschreiben und somit auch das Ich noch von uns selbst, also Ich von Ich unterscheiden." Solche Scheidungen und Objectivirungen werden nur dadurch möglich, daß die scheidende Thätigkeit sich selbst gleichsam als innerstes Subject oder Grund-Ich allen andern objectivirten Bewußtseyns-Momenten gegenüberstellt. Sie ist die eigentliche Einheit des Bewußtseyns, welche von den unentwickelten Stufen des Selbstbewußtseyns dunkler als solche erfaßt, von dem wissenschaftlich entwickelten Selbstbewußtseyn klar als solche erkannt wird.

Mit dieser Ansicht des Verf., so allgemein ausgesprochen, stimme ich völlig überein. Indem er nun aber diese Grundkraft des Unterscheidens wiederholentlich als die „Eine" „stets auf gleiche Weise thätige" und ähnlich bestimmt, so drängt sich mir zunächst eine Bemerkung auf, die der Verf. vielleicht nicht als eine seiner Ansicht fremde, sondern als Ergänzung derselben oder als selbstverständlich betrachten möchte. Die unterscheidende Thätigkeit hat nämlich, wie ich meine, je nach dem verschiedenen Inhalt des Bewußtseyns oder nach dem Stadium seiner Entwickelung nothwendig in sich selbst Stufen, Unterschiede, verschiedene Grade; und ob etwa das

Bild eines sinnlichen Gegenstandes, ob irgend eine geläufige unbestimmte Vorstellung mit Hülfe der unterscheidenden Thätigkeit im Bewußtseyn gegenwärtig ist, oder ob die unterscheidende Thätigkeit dagegen mit subtilsten Abstractionen beschäftigt ist, etwa das Bewußtseyn selbst denkend, den Begriff des Denkens zerlegend u. dgl. — darnach, meine ich, muß die unterscheidende Thätigkeit sich modificiren und wenigstens dem Grade, der Spannung nach in sich unterschieden seyn. — Hierbei ist nun zu beachten, daß solche innere Gliederung und Unterschiedenheit der vom Verf. geltend gemachten „Einheit" der unterscheidenden Thätigkeit keinerlei Eintrag thun zu können scheint, weil eben jene Unterschiede die eigenen und inneren der unterscheidenden Thätigkeit selbst sind; ja, es könnte die Einheit bestehen sogar neben der Annahme, daß die unterscheidende Thätigkeit der Steigerung und Entwickelung in das uns Unabsehbare fähig sey. Schwerer vielleicht möchte mit meiner Auffassung der Ausdruck des Verf. (S. 66) zu vereinigen seyn: „die stets auf die gleiche Weise thätige Grundkraft." Jedoch zweifle ich, daß mit diesen Worten ausdrücklich gesagt seyn solle, die wirklichen einzelnen Acte der unterscheidenden Thätigkeit seyen an Schärfe, Intensität, Spannung oder dgl. als einander durchaus gleich zu denken. Wenigstens ließe sich annehmen, daß der Verf. trotz jener Bezeichnung dennoch eine blos quantitative Ungleichheit der Scheidungs-Acte denkbar fände. — Wie dem aber auch sey, so ist es meiner Ansicht nach jedenfalls von großer, weitgreifender Bedeutung für die Lehre vom Selbstbewußtseyn, ob man die unterscheidende Thätigkeit lediglich von seiten ihrer unterschiedslosen Einheit oder von seiten ihrer Stufen, ihrer inneren Unterschiede und einzelnen Acte in's Auge faßt — was die folgende Ueberlegung in's Licht stellen mag.

Wenn nämlich der Verf. daran erinnert, daß wir unsre Seele, unser Selbstbewußtseyn, unser Ich selber (indem wir etwa dergleichen uns beilegen) noch von uns zu unterscheiden und uns gegenüber zu stellen vermögen, so verhält es sich mit der unterscheidenden Thätigkeit in dieser Beziehung gar nicht anders.

Auch sie vermögen wir noch uns gegenüberzustellen und von uns zu unterscheiden, und wir wären nicht im Stande, sie zu denken, ihren Begriff zu haben, wenn wir sie nicht so unterscheidend uns gegenüberzustellen vermöchten. Es fragt sich dann aber, was in diesem Falle das sey, dem wir die unterscheidende Thätigkeit im Bewußtseyn gegenüberstellen. In allen anderen Fällen nämlich ist es die unterscheidende Thätigkeit selbst, welcher gegenübergestellt wird; sie selbst unterscheidet die Objecte von sich selbst, sie selbst stellt die Objecte sich selbst (sibi) gegenüber. Allein wo nun die unterscheidende Thätigkeit selber gedacht wird (als Wesen und Grundthätigkeit des Bewußtseyns), selbst Actus ist, da bleibt nur übrig, daß sie als Geschiedenes, als Object, dem scheidenden Subject gegenübergestellt werde; und dies bestimmter ausgedrückt wird heißen: indem ich die unterscheidende Thätigkeit denke, so stelle ich sie als Begriff, sie in ihrer Allgemeinheit dem bestimmten Acte unterscheidender Thätigkeit im Bewußtseyn gegenüber, vermöge dessen sie eben von mir gedacht und zum Gegenstand für mich wird. — Ich wüßte nicht, wie man diese Folgerung abwenden oder anders wenden könnte, wenn man einmal, wie ich aus voller Ueberzeugung mit dem Verf. thue, die unterscheidende Thätigkeit als Grundthätigkeit des Bewußtwerdens faßt. So aber ergiebt sich schon hier, daß, um das Selbstbewußtseyn auszudenken, eine Unterscheidung der unterscheidenden Thätigkeit innerhalb ihrer selbst oder ihrer von sich selbst, eines einzelnen Actes derselben von ihr als Allgemeinem, stattfinden müsse. Der unterscheidenden Thätigkeit in ihrer Allgemeinheit, als der gedachten, wird der bestimmte Act des Unterscheidens entgegengesetzt, vermöge dessen ich eben jene Allgemeinheit als ein Moment meines Bewußtseyns denke. Diese Unterscheidung der unterscheidenden Thätigkeit innerhalb ihrer selbst müssen wir also nothwendig vollziehen, wenn wir uns bewußt werden wollen, was und wie wir denken, indem wir die unterscheidende Thätigkeit als Grundbestimmung unsres Bewußtseyns denken.

Allein nun tritt noch etwas hinzu, das indeß nicht min-

der folgerichtig seyn dürfte. Nämlich der bestimmte Act des Unterscheidens, welcher der Allgemeinheit der unterscheidenden Thätigkeit gegenübergestellt wird, ist selber ein Gedachtes, ein Geschiedenes und Unterschiedenes. Sobald wir uns seiner, wie hier geschieht, bewußt werden als des Vehikels, durch das die Allgemeinheit der unterscheidenden Thätigkeit unser Gedanke, unser Object geworden, ist er selbst (der Act) Object, Gedanke, Geschiedenes; nicht anders wie die Allgemeinheit. Nun kann aber Object, Gedanke, Unterschiedenes in unserm Bewußtseyn nur seyn auf Grund eines wirklichen, lebendigen Actes unterscheidender Thätigkeit; folglich gebietet auch das Gegenüberstellen einerseits der unterscheidenden Thätigkeit in ihrer Allgemeinheit und andererseits jenes bestimmten Actes, noch einen anderen lebendigen Scheidungsact gleichsam nach rückwärts hin anzunehmen und vorauszusetzen. Auf dieses Actes momentaner Wirksamkeit wird schließlich mein wirkliches Denken der unterscheidenden Thätigkeit, d. h. jene Gegenüberstellung und Unterscheidung ihrer Allgemeinheit und actuellen Bestimmtheit beruhen müssen. Dieser letzte, vorauszusetzende Act aber kann niemals selber und reell, unmittelbar mir im Bewußtseyn gegenwärtig seyn; denn was immer ich im Bewußtseyn habe, das ist (weil im Bewußtseyn) Geschiedenes, Unterschiedenes; und Unterschiedenes setzt allemal ein Unterscheiden voraus. Was ich daher auch denken möge, ich muß mir sagen, daß dabei eine Thätigkeits-Aeußerung meines Geistes stattfinden müsse, welche ich in dem, was ich denke, nicht mitzudenken vermag; und es ist Selbsttäuschung, zu glauben, eben den Act des Unterscheidens, durch welchen mir etwas gegenständlich ist, zugleich mit dem, was mir durch ihn gegenständlich ist, im Bewußtseyn gegenwärtig haben zu können. Lediglich erschlossen wird das Daseyn jenes Actes, nur daß er stattfinden müsse, erschlossen auf Grund der Gewißheit, daß Unterscheiden die Grundthätigkeit des Bewußtwerdens sey. Eben dieser Schluß ist in dem Bisherigen ausgeführt worden, und wird, will ihn der Leser kurz wiederholt haben, etwa lauten: Alles, dessen ich mir bewußt

bin, ist ein Geschiedenes und Unterschiedenes und setzt einen Act des Scheidens voraus; bin ich mir nun des Unterscheidens selbst bewußt (sey es der unterscheidenden Thätigkeit-überhaupt oder eines bestimmten Actes), so ist solches nothwendig ebenfalls ein Unterschiedenes; folglich setzt es (gleichsam nach rückwärts) einen andern Act des Unterscheidens voraus, durch welchen es zu einem Unterschiedenen wird.

Beim Denken des Selbstbewußtseyns also kommt ein Act vor, dessen ich mir in diesem Denken nicht unmittelbar bewußt werde. Ich kann nur schließen, daß ein solcher Act stattfinden müsse, und zwar daß es ein Act des Unterscheidens sey. Etwas näheres und bestimmteres aber an diesem Acte vermag ich nicht zu erschließen, aus dem einfachen Grunde, weil ich durch demonstrativen Schluß, wie der vorliegende, am Einzelnen nur das finden kann, was es mit seinem Allgemeinen gemein hat. Das Allgemeine ist hier die unterscheidende Thätigkeit überhaupt, das Einzelne jener bestimmte Act des Unterscheidens. Wenn nun freilich (und damit gelangt die obige Frage, von der wir ausgingen, zu ihrer vollen Bedeutung), wenn nun alle einzelnen Acte der unterscheidenden Thätigkeit einander in jeder Hinsicht gleich sind, oder wenn die unterscheidende Thätigkeit lediglich von seiten ihrer Allgemeinheit genommen wird, so wird man urtheilen, daß jener bestimmte ungewußte Act in dem (allgemeinen) Begriff der unterscheidenden Thätigkeit schon vollständig enthalten und mitgegeben sey. Eine besondere Bestimmtheit im Unterschiede von andern Scheidungs-Acten kommt unter diesem Gesichtspunct weder jenem noch irgend einem einzelnen Acte der unterscheidenden Thätigkeit zu; und es wären in diesem Falle im Begriff des Selbstbewußtseyns alle wirklichen Momente des lebendig-thätigen Selbstbewußtseyns vollständig beisammen. Es wäre mit andern Worten auf dem Wege wissenschaftlicher Entwickelung, durch demonstrativen Schluß ein Selbstbewußtseyn im vollen Sinne des Wortes zu gewinnen, ein solches, das sich in allen seinen Momenten völlig klar und durchsichtig wäre.

Anders dagegen verhält es sich, wenn wir (wie oben ausgeführt worden) annehmen, daß die einzelnen Acte der unterscheidenden Thätigkeit einander *nicht* gleich, sondern je nach dem Gehalt des Bewußtseyns und nach dem dadurch bedingten Grade der Denkthätigkeit *von einander verschieden sind*. In diesem Falle bleibt zwar jener Schluß in Kraft, daß ein unmittelbar nicht anschaubarer Scheidungs-Act das Selbstbewußtwerden begleite; jedoch muß geurtheilt werden, daß die jedesmalige *Besonderheit* und *Bestimmtheit* solches Actes im Unterschiede von anderen Acten der unterscheidenden Thätigkeit nicht zugleich erschlossen werde und nicht erschlossen werden könne. Aber nur dann, *wenn* diese Besonderheit gewußt und vom Begriffe erreicht werden könnte, würde das wissenschaftlich entwickelte Selbstbewußtseyn oder der Begriff desselben völlig das wiedergeben, was in mir vorgeht, wenn ich wirklich die unterscheidende Thätigkeit als Grundbestimmung des Bewußtseyns denke. Nur dann würde, mit anderen Worten, der reale innere Vorgang vollständig nach außen gekehrt und ein Selbstbewußtseyn im vollen Sinne des Wortes, ein solches, das sich gänzlich durchsichtig wäre, statthaben können; umgekehrt aber bleibt immer ein dunkler Punct übrig, ein Posten, der nicht aufgeht, eben die Bestimmtheit und Besonderheit jenes Actes, welche weder aus der bloßen Allgemeinheit der unterscheidenden Thätigkeit erschlossen werden, noch auch unmittelbar im Bewußtseyn gegenwärtig seyn kann. Das *wirkliche* sich denkende Selbst enthält demnach ein Moment, welches vom Bewußtseyn nicht in seiner ganzen Bestimmtheit erfaßt und durchschaut werden kann. — Dies also wäre schließlich der Unterschied der beiden in Rede stehenden Auffassungen der unterscheidenden Thätigkeit: daß man in dem einen Fall sich überreden kann, durchaus alle Momente des realen, lebendigen Selbstbewußtwerdens in den Begriff fassen und gegenständlich machen zu können; im andern Falle aber nicht. Ich meinerseits leugne darum die vollständige Objectivirung, weil ich, wie gesagt, überzeugt bin, daß die Acte der unterscheidenden Thätigkeit unter einander ungleich

sind, und daß es (um nur beim Gedanken des Selbstbewußtseyns stehen zu bleiben) z. B. ein anderer Act ist, vermöge dessen ich die unterscheidende Thätigkeit als Grundbestimmung des Bewußtseyns denke, ein anderer, vermöge dessen ich mich unbestimmt überhaupt als Ich, und wieder ein anderer, vermöge dessen ich mich blos als Ding denke u. s. w. — Diese durchgehende Ungleichheit der Scheidungs-Acte hängt, außer vielen anderen Gründen, die für sie geltend zu machen sind, auch zusammen mit der nothwendigen Potenzirung und Schärfung der unterscheidenden Thätigkeit durch ihren Gebrauch und ihre Uebung, mit der Potenzirung und Entwickelung der Denkkraft durch Denken. Durch die schärfere Scheidung, durch den tieferen Denkact wird nicht nur das Gedachte modificirt, sondern es modificirt, es entfaltet sich auch das reale, denkende Ich, es verwirklicht sich etwas in ihm, das vorher nur schlummerte und nur der Möglichkeit nach vorhanden war. Aehnlich, wie wenn an der Pflanze ein neues Blatt ansetzt. Wenn man überhaupt in einem größeren Ganzen, wie etwa im Gange der Wissenschaften in gewissen Epochen, oder im ansteigenden Lebenslauf eines Individuums, eine Entwickelung des Denkens annimmt, so muß man dieselbe folgemäßig auch in einzelnen Bethätigungen, wenn auch für uns unmeßbar und unbestimmbar, zugeben. —

Diese Folgerungen sollen hier indeß nicht verfolgt werden: ich will vielmehr in Parallele mit der vorstehenden Betrachtung den entsprechenden Punct in der Begriffsbestimmung des Denkens, welche Ulrici in seiner Logik ausgeführt hat, aufzeigen und kurz besprechen. Dieser Punct ist die Selbsterkenntniß des Denkens, welche daselbst (Logik S. 21 ff.) behandelt wird. Das Denken, heißt es, ist im Stande (besitzt das Vermögen), wenigstens sich selbst als das, was es ist, zu erkennen. Und diese Selbsterkenntniß des Denkens schließt zwar, nach dem Verf., die Unterscheidung der unmittelbaren denkenden Thätigkeit und des gedachten Denkens in sich, d. h. eines reellen und ideellen Seyns des Denkens. „In dem Sich-Erfassen liegt aber unmittelbar, daß das denkende Denken die

Voraussetzung des gedachten Denkens, jenes das Unmittelbare, dieses das durch jenes Vermittelte, jenes das Unabhängige, dieses das von jenem Abhängige sey. Eben dieses stets vorausgesetzte und vorauszusetzende Unmittelbare, vom Gedachtwerden Unabhängige ist aber der Begriff des Seyns im engern Sinne des Wortes, d. h. des Seyns an sich, des reellen Seyns" u. s. f. Hier ist nun der Punct, wo ich dem Verf. nicht mehr zu folgen vermag. Wie sehr ich nämlich auch die Unterscheidung überhaupt zwischen einem ideellen und reellen Denken und dem ideellen und reellen Seyn des Denkens anerkenne, so scheint mir in der vom Verf. gegebenen Ausführung vergessen zu werden, daß wir die Unterscheidung doch lediglich innerhalb des ideellen Denkens vollziehen. Wir objectiviren das Denken, haben seinen Begriff, wenn wir es in ein ideelles und reelles scheiden, haben also auch das sogenannte reelle als Object im Bewußtseyn, wir denken das reelle Seyn des Denkens. Denken wir es aber, so ist es gedachtes, ideelles, und nicht reelles. Die Unterscheidung selbst des ideellen und vermeintlich reellen Denkens kann nur innerhalb des ideellen Denkens vollzogen werden und trifft deshalb das wirklich reelle gar nicht. Dem wirklich reellen ist es ja wesentlich, seiner nicht bewußt, oder unmittelbar zu seyn, wie der Verf. sagt. Es ist also lediglich das ideelle Denken, welches wir auf diese Weise scheiden in ein reelles und ideelles, und diese beiden sind Momente nur des ideellen Denkens. Aber welche andere Doppelbestimmung das Denken auch empfangen möge, z. B. (wie der Verf. will) als das Producirende und Product, so trifft diese Doppelbestimmung wie jene andere, daß es zugleich reell und ideell, aus eben demselben Grunde in Wahrheit nur die eine Seite des Denkens, das gedachte, ideelle Denken, — falls nämlich die Bestimmung aufrecht erhalten werden soll, daß das Reelle am Denken seiner nicht bewußt, rein unmittelbar ist.

Dennoch habe ich vorher erklärt, daß die Unterscheidung eines reellen und ideellen Denkens wahr und richtig sey, und

es fragt sich daher, was nach meiner Ansicht das wirklich Reale am Denken sey, oder das rein Unmittelbare, dasjenige, dessen das Denken sich durchaus nicht bewußt ist und nicht seyn kann. — Daß dem Denken ganz allgemein und überhaupt Thätigkeit zukomme, daß es thätig überhaupt sey, dessen kann es sich bewußt seyn; nicht aber ist es in einem bestimmten Denkact der bestimmten Thätigkeit sich bewußt, welche in diesem bestimmten Act aufgewandt wird. Während ich denke, bin ich ganz und nur in meinem Object, und reflectire nicht auf meine Thätigkeit; ist aber diese Denkthätigkeit selber mein Object, so doch nur sie als allgemeine, als Gedanke, nicht aber die bestimmte Thätigkeit nach ihrem eigenthümlichen Grade, Maß und Art, vermöge deren ich den (allgemeinen) Gedanken der Denkthätigkeit jetzt denke, und so wie ich ihn jetzt denke. Also die ganz bestimmte Thätigkeit des einzelnen Denkactes ist es, deren ich mir nicht bewußt bin, und sie daher wird allein mit Recht das Reale und das Ansichseyn des Denkens zu nennen seyn. — Was nun hiernach die specielle Frage nach der Identität des denkenden und gedachten Denkens betrifft, welche der Verf. ebenfalls a. a. O. bespricht, so begnügt er sich, diejenige Identität in Anspruch zu nehmen, welche zwischen dem Producirenden und dem Product statthaben müsse, den Zusammenhang des gedachten und denkenden Denkens. Dies ist allerdings zuzugeben; daß aber absolute Identität (welche auch der Verf. nicht behauptet) ausgeschlossen sey, können vorstehende Bemerkungen vielleicht erhärten, indem sie im denkenden Denken ein Moment nachweisen, welches die Begriffsentwickelung des Denkens (das gedachte Denken) nur fordern, in seiner Bestimmtheit aber nicht erkennen kann, nämlich eben jene specifische Eigenthümlichkeit des einzelnen lebendigen Denkactes.

Nachschrift.

Von H. Ulrici.

Ich kann dem geehrten Hrn. Verf. des vorstehenden Artikels nur meinen Dank aussprechen für die freundliche Aner-

kennung, die er meinen Arbeiten zu Theil werden läßt, und noch mehr für das gründliche Eingehen auf die in ihnen entwickelten Ansichten. Die Bedenken, die ihm dabei aufgestoßen sind, kann ich indeß nicht als Einwendungen, sondern nur als Entwickelungen und weitere Folgerungen aus meiner Grundanschauung ansehen. Denn zunächst habe ich ja ausdrücklich hervorgehoben, daß „mit der Uebung die Genauigkeit und Sicherheit der Unterscheidung wächst", und daß damit auch „die Producte der unterscheidenden Thätigkeit nach allen Seiten hin an Deutlichkeit gewinnen" (Glauben und Wissen ꝛc. S. 59. 61). Damit ist ein Unterschied anerkannt nicht nur zwischen den einzelnen Acten (Producten) der unterscheidenden Thätigkeit, sondern auch zwischen den Entwickelungsstufen der letzteren selbst. Aber dieser Unterschied betrifft nur die größere oder geringere Deutlichkeit (Bestimmtheit) der gesetzten Unterschiede, die größere oder geringere Genauigkeit und Sicherheit des Unterscheidens, nicht aber das Vermögen des Unterscheidens, nicht die unterscheidende Thätigkeit selber als eine besondere Form oder Weise, in welcher die Seele (im Unterschiede von andern Thätigkeitsweisen, des Empfindens, Fühlens, Strebens) thätig ist. Jener Unterschied ist daher nur ein quantitativer, kein qualitativer, d. h. er bezeichnet nur das größere oder geringere Maaß der Energie, mit dem die Seele als unterscheidende Thätigkeit wirkt, den größeren oder geringeren Erfolg, den diese Thätigkeit hat. Hinsichtlich der Kraft oder Thätigkeit des Unterscheidens selbst dagegen muß ich nach wie vor behaupten, daß sie insofern eine Einige, „stets sich gleich bleibende" sey, als sie „stets auf dieselbe Weise sich vollzieht" (a. O. S. 63). Dieß erkennt auch der Herr Verf. an und muß jeder anerkennen, der einen Unterschied zwischen der Thätigkeit des Unterscheidens und der des Empfindens, Fühlens ꝛc. gelten läßt.

Die einzelnen Acte der unterscheidenden Thätigkeit sind daher nicht nur — wie sich von selbst versteht — hinsichtlich des Inhalts (der unterschiedenen Objecte) von einander unterschieden, sondern auch hinsichtlich der Genauigkeit, mit der sie voll-

zogen, wie hinsichtlich der Deutlichkeit der Unterschiede, die durch sie gesetzt werden. Darauf beruht allerdings zunächst die Möglichkeit, die einzelnen Acte *als solche* wiederum von einander zu unterscheiden. Allein die Möglichkeit, der unterscheidenden Thätigkeit selber uns bewußt zu werden, liegt doch tiefer, in der eigenthümlichen Natur der letzteren. Empfinden und Fühlen, Percipiren und Anschauen sind einfache Thätigkeiten. Das Empfinden vermag daher nicht sich selbst zu empfinden, das Percipiren nicht sich selbst zu percipiren; beide gehen in der Empfindung, in der Perception vollständig auf; und darum eben bedarf es der unterscheidenden Thätigkeit, wenn uns unsre Empfindungen und Perceptionen zum Bewußtseyn kommen sollen. Letztere dagegen ist eine complicirte, zwiefältige Thätigkeit: sie setzt nicht bloß bestimmte Unterschiede (z. B. der Empfindungen von einander), sondern zugleich mit ihnen einen Unterschied zwischen ihnen und ihr selbst, einen Unterschied zwischen ihren Thaten und ihr selbst als deren Thätigkeit. Sie geht mithin nicht in ihren Thaten auf, sondern unterscheidet implicite *sich* von ihnen. Indem sie dann — im weitern Verlaufe der geistigen Entwicklung — auf *diesen* Unterschied sich zurückwendet (reflectirt), d. h. indem sie diesen Unterschied wiederum von sich unterscheidet und ihn damit sich immanent gegenständlich macht, wird sie *ihrer selbst* als unterscheidender *Thätigkeit* sich bewußt: sie gelangt zum *Begriffe* ihrer selbst als derjenigen (Einen und gleichen) Thätigkeit, von welcher die Unterschiede *als* Unterschiede, d. h. von welcher das in allen Unterschieden Eine, Gleiche, Gemeinsame, worin und wodurch sie eben Unterschiede sind, herrührt. Der *bestimmte Act* dagegen, durch den sie zu diesem Bewußtseyn ihrer *selbst* gelangt, kann ihr allerdings niemals immanent gegenständlich werden. Denn wenn in ihm auch wiederum implicite ein Unterschied gesetzt ist zwischen der unterscheidenden Thätigkeit und ihrer That (jenem Unterschiede zwischen ihr und allen von ihr gesetzten Unterschieden), so ist doch damit nichts *Neues*, nichts *Andres* gegeben als was in *jedem* Unterscheidungsacte implicite mitgesetzt ist. Hier

also liegt die Gränze der Reflexion auf sich selbst. Und darum habe ich behauptet, nicht durch einen Act der Unterscheidung, sondern nur durch einen Schluß komme das Ich zu der Erkenntniß, daß es selbst als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, in seiner sich gleich bleibenden Einheit mit sich, auf der unterscheidenden Thätigkeit beruhe, daß es seinem eigentlichen Wesen nach nichts anderes als die unterscheidende Thätigkeit selbst sey (a. a. O. S. 63 f.).

Was den zweiten Punct, den der Hr. Verf. herbeizieht, betrifft, so ist es zwar vollkommen richtig, daß das reelle Seyn unsers Denkens oder das reelle Denken selbst als die Thätigkeit, mittelst deren unsre Gedanken, unser Bewußtseyn und namentlich das Selbstbewußtseyn des Denkens von sich und seiner Thätigkeit entstehen, insofern nur ein gedachtes ist, als es eben Inhalt unsers Bewußtseyns ist, und daß daher insofern der Unterschied zwischen dem reellen (denkenden) und dem ideellen (gedachten) Denken nur in das ideelle Denken fällt. Allein dasselbe gilt von allem und jedem reellen Seyn. Denn von einem reellen Seyn kann doch überhaupt nur die Rede seyn, sofern es von uns gedacht wird. Die Behauptung, daß Etwas realiter existire, hat überall nur den Sinn, daß wir uns gemäß der Natur und den Gesetzen unsers Denkens genöthigt sehen anzunehmen, daß Etwas unseren Gedanken (Bewußtseyn) Entsprechendes oder zu ihm in Beziehung Stehendes außerhalb und unabhängig von unserm Denken und Bewußtseyn bestehe; und der Unterschied zwischen einem reellen und einem bloß ideellen (gedachten) Seyn reducirt sich mithin darauf, daß, wenn wir uns einen Gegenstand als reell seyend vorstellen, zugleich oder implicite den Gedanken (die Gewißheit) haben, es bestehe etwas unsrer Vorstellung des Gegenstandes Entsprechendes außerhalb und unabhängig von unsrer Vorstellung und unserm Denken, während bei der Vorstellung eines nur ideellen Seyns dieser letztere Gedanke wegfällt. Wenn nun, wie der Hr. Verf. ebenfalls annimmt, das Denken (auf die oben angegebene Weise) sich seiner selbst als Thätigkeit bewußt wird, so findet es

sich durch seine eigenen Gesetze genöthigt, anzunehmen, daß unseren Gedanken, unserm Bewußtseyn und also auch diesem Selbstbewußtseyn des Denkens von sich selber, sofern es entsteht, eine Thätigkeit zu Grunde liegen müsse, durch die es entsteht, — d. h. es findet sich genöthigt, von dem gedachten (ideellen) Denken, welches Inhalt jenes Selbstbewußtseyns ist, ein denkendes Denken zu unterscheiden und diesem das Prädicat der Realität beizulegen, weil dasselbe ja als die Thätigkeit, durch welche jenes Selbstbewußtseyn und dessen Inhalt (der Gedanke des Denkens) entsteht, nothwendig unabhängig von diesem seinem Producte ist. Dieses reelle Denken, diese unmittelbare reine Denkthätigkeit ist allerdings ohne Bewußtseyn ihrer selbst: denn durch sie kommt ja erst das Denken-überhaupt zum Selbstbewußtseyn. Sie kann auch niemals unmittelbar Inhalt unsers Bewußtseyns, Gegenstand der unterscheidenden Thätigkeit werden; und der Hr. Verf. hat daher wiederum vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß dieser bestimmte Act, durch den das Denken erst zum Bewußtseyn seiner selbst gelange, kein bewußter sey und in seiner specifischen Bestimmtheit uns auch nicht bewußt werden könne. Aber ich habe meinerseits auch bloß behauptet, daß das Denken, nur weil und sofern es sich seiner selbst bewußt werde, also nur von dem gedachten (ideellen) Denken als dem Inhalt dieses Bewußtseyns aus, sich genöthigt finde, ein reelles, das Bewußtseyn und dessen Inhalt vermittelndes Denken anzunehmen und daß es somit nur durch einen auf das Causalitätsgesetz basirten Schluß zum Bewußtseyn seines reellen Daseyns gelange. Und darin wird der Hr. Verf. mit mir übereinstimmen, da sonst von einem reellen Seyn des Denkens gar nicht die Rede seyn könnte. —

Die Lebenskraft und der Begriff des Organismus nach naturwissenschaftlicher Ansicht.

Von H. Ulrici.

Erste Hälfte.

Darüber sind alle Naturforscher einig, daß zwischen den mannichfaltigen Naturwesen ein durchgreifender Unterschied be-

ſieht, der ſie in zwei große Klaſſen, die ſ. g. organiſchen und die unorganiſchen Körper, theilt. Dagegen zeigt ſich der heftigſte Streit, wenn es darauf ankommt, dieſen Unterſchied begrifflich zu fixiren und die Gränze zwiſchen den beiden Klaſſen genau zu beſtimmen. Und doch iſt die Frage: Was heißt organiſch oder worin beſtehen die weſentlichen Merkmale eines organiſchen Körpers? von einer keines Beweiſes bedürftigen Wichtigkeit. —

Die organiſche Chemie, die ſich zu einer beſondern Disciplin der Naturwiſſenſchaft erhoben hat, begränzt ihr Gebiet und damit die Sphäre der organiſchen gegen die unorganiſche Natur durch eine Unterſcheidung zwiſchen chemiſch-organiſchen und chemiſch-unorganiſchen Verbindungen. „Alle organiſchen Verbindungen enthalten Kohlenſtoff unter ihren Beſtandtheilen. Der Kohlenſtoff iſt aber nicht unmittelbar mit allen übrigen Elementen in der organiſchen Verbindung vereinigt, ſondern bildet zunächſt mit einem oder mehreren einfachen Stoffen einen zuſammengeſetzten Körper, der die Rolle eines Elements [eines chemiſch einfachen Stoffs] übernimmt und die Fähigkeit beſitzt, ſich mit andern Elementen zu vereinigen, weshalb dieſer nähere Beſtandtheil den Namen zuſammengeſetztes Radical erhalten hat*). Während in den unorganiſchen Stoffen ſich ein Element mit einem andern vereint und die daraus hervorgehende Verbindung ſich wieder mit einer entſprechend zuſammengeſetzten Verbindung zu vereinigen vermag, hat das in den organiſchen Stoffen enthaltene zuſammengeſetzte Radical die Eigenſchaft, ſich mit einzelnen Elementen, aber nicht mit Verbindungen höherer Ordnung zu vereinigen. Die organiſche Chemie iſt hiernach die Chemie der kohlenſtoffhaltigen zuſammengeſetzten Radicale. Die zuſammengeſetzten Ra-

*) Ein zuſammengeſetztes Radical kann man definiren als ein aus mehreren einfachen Stoffen chemiſch zuſammengeſetztes Molecül, das trotz ſeiner Zuſammengeſetztheit wie ein einfacher Stoff (Element) ſich verhält, indem es mit andern einfachen oder zuſammengeſetzten Stoffen ſich chemiſch vereinigt, ohne ſeine eigene chemiſche Verbindung (ſeine beſtimmte Zuſammengeſetztheit) aufzugeben.

dicale der unorganiſchen Stoffe z. B. des Ammoniums (NH_4), welches dieſelbe Rolle wie das Kalium als einfaches Radical ſpielt, verhalten ſich den organiſchen Radicalen ähnlich, und ſie bilden den Uebergang von den unorganiſchen zu den organiſchen Verbindungen." Mittelſt ihrer läßt ſich dann allerdings „von den höchſt zuſammengeſetzten Thier- und Pflanzenſtoffen bis zu den einfachſten unorganiſchen Stoffen eine ununterbrochene Stufenleiter in der Art herſtellen, daß jedes Glied dem vorhergehenden wie dem nachfolgenden in manchen Beziehungen ähnlich iſt, und darum bleibt es andererſeits immer der Willkühr des Chemikers überlaſſen, wohin er die Gränze zwiſchen organiſchen und unorganiſchen Stoffen ſetzen will" (Regnault-Strecker's Kurzes Lehrbuch der Chemie. 2. Band. Auch unter d. beſ. Titel: Kurzes Lehrb. d. organ. Chemie von A. Strecker. 2. Aufl. Braunſchw., 1857. S. 1 f. Vergl. Graham-Otto, Lehrb. der Chemie, 3. Aufl., Braunſchw., 1857, I, S. 827 f. 831 f.).

Sonach aber iſt der angebliche Unterſchied der chemiſch-organiſchen Verbindungen von den unorganiſchen kein ſcharfer, ausſchließlicher, ſondern nur ein fließender, relativer. Er beſteht überhaupt nur darin, daß die ſ. g. zuſammengeſetzten Radicale in der unorganiſchen Natur nicht nur mit einzelnen *einfachen*, ſondern auch mit andern *zuſammengeſetzten* Stoffen ſich chemiſch verbinden, während die organiſch zuſammengeſetzten Radicale (z. B. Aethyl, das aus 4 Theilen Kohlenſtoff und 5 Theilen Waſſerſtoff beſteht), *nur* mit einzelnen *einfachen* Elementen eine chemiſche Verbindung eingehen. Aber ſelbſt dieſe geringe Differenz verſchwindet inſofern, als unorganiſch zuſammengeſetzte Radicale wie das Ammonium ſich doch wenigſtens „ähnlich" verhalten wie die organiſchen Radicale. Jedenfalls iſt die ganze Differenz nur ein beſtimmterer Ausdruck für den allgemeineren, auch nur relativen Unterſchied, daß „die organiſchen Verbindungen im Allgemeinen aus nur wenigen Elementen beſtehen, die ſich aber in ihnen nach ſehr vielen Verhältniſſen vereinigen, während die unorganiſchen Verbindungen aus ſehr vielen Ele-

menten, aber nach nur wenigen und sehr einfachen Verhältnissen gebildet sind" (Graham-Otto a. a. O. S. 828).

Ein zweiter, zwar ebenfalls geringfügiger Unterschied scheint dagegen eine festere Scheidelinie zu bilden. Unter den organischen Stoffen nämlich wiederholen sich zwar dieselben Verhältnisse zwischen den Säuren und den s. g. Basen (Metalloxyden) wie in der unorganischen Natur: „es giebt organische Stoffe, welche sich wie Säuren verhalten, andere besitzen den Charakter der Basen, noch andere sind indifferenter Natur; und die organischen Säuren vereinigen sich mit organischen oder unorganischen Basen unter Aufhebung ihres Sättigungsvermögens, wie die organischen Basen mit unorganischen oder organischen Säuren zu wahren Salzen sich einigen. Aber es giebt unter den organischen Verbindungen noch eigenthümliche, welche man gepaarte Verbindungen nennt. In ihnen hat die Säure nicht ihr Sättigungsvermögen verloren; aber sie hat neue Eigenschaften angenommen, und der mit ihr verbundene Stoff, welcher den Namen Paarling führt, folgt der Säure in alle Verbindungen: beide Stoffe sind innig gebunden und lassen sich durch die doppelte Zersetzung nicht wie Salze trennen. Nicht nur Säuren, sondern auch Basen zeigen diese Verbindungsweise. Die höher zusammengesetzten organischen Substanzen sind fast alle gepaarte Verbindungen, welche sich oft nur durch Einwirkung kräftiger Mittel trennen lassen." So entstehen gepaarte Radicale, d. h. Radicale, „die sich wiederum mit anderen Stoffen vereinigen können, ohne ihre Eigenschaft als Radicale zu verlieren" (Regnault-Strecker a. O. S. 3. 37). Die Ameisensäure z. B. und das Bittermandelöl „verbinden sich mit einander zu Mandelsäure, welche in ihrem Verhalten als Säure ganz vollkommen der Ameisensäure gleicht, ohne irgend eine Eigenschaft des Bittermandelöls zu besitzen. Die Ameisensäure also behält, das Bittermandelöl dagegen verliert in der Mandelsäure seinen chemischen Charakter." Es ist der s. g. Paarling der Mandelsäure, d. h. derjenige Bestandtheil, der in der gepaarten Verbindung seine Eigenschaften verliert (Liebig: Chem.

Briefe, 4. Aufl. 1858, I, 255). Solche Verbindungen, fügt Liebig hinzu, „spielen, obwohl aus zwei zusammengesetzten Körpern entstanden, ganz die Rolle von einfachen organischen Verbindungen, d. h. von solchen, die wir nicht in einfachere zerlegen und wieder zusammensetzen können. Auf ähnliche Weise, wie die Mandelsäure, denkt man sich alle oder die meisten höheren organischen Verbindungen entstanden, und man rechnet das Albumin, den Käsestoff, die organischen Basen zu den gepaarten Verbindungen, was sie gewiß sind, obwohl man mit einiger Sicherheit die Paarlinge nicht kennt oder zu bezeichnen weiß."

Das ist bis jetzt die einzige feststehende Differenz, welche die Chemie zwischen den organischen und unorganischen Stoffen zu entdecken vermocht hat. Hinsichtlich der elementaren Bestandtheile, aus denen die organischen Körper bestehen, scheint kein Unterschied stattzufinden: sie sind dieselben wie in der unorganischen Natur. Nur kommen nicht alle 61 einfachen Stoffe der gegenwärtigen Chemie in den organischen Körpern vor. Der menschliche Leib z. B. besteht bekanntlich nur aus 15 einfachen Substanzen, unter denen, bei ihm wie bei allen übrigen Organismen, Kohlenstoff, Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff und allenfalls noch Schwefel so entschieden die Hauptrolle spielen, daß die übrigen fast nur einen verschwindend kleinen Theil bilden. Unter den genannten fünfen behauptet dann wieder der Kohlenstoff ein bedeutsames Uebergewicht. Denn er findet sich, wie bemerkt, in allen organischen Massentheilchen (Molecülen, zusammengesetzten Radicalen); auch kann er allein in den zusammengesetzten Radicalen nicht durch äquivalente Mengen eines andern Stoffes ersetzt oder vertreten werden. Die meisten organischen Gebilde enthalten neben Kohlenstoff auch Wasserstoff, sehr viele außerdem Sauerstoff; Stickstoff und Schwefel haben verhältnißmäßig den geringsten Antheil (Regnault-Strecker, S. 4. 35). Nach der gegenwärtig herrschenden Ordnung der Natur sind es allein die Pflanzen, welche diese unorganischen Stoffe — die von ausgezeichneten Mineralogen sämmtlich für mineralische erklärt werden — in organische Verbindungen überführen, oder

wie Liebig sagt, „die vegetative Thätigkeit ist es, welche die Verwandlung des Minerals in einen mit Leben begabten Organismus bewirkt, so daß das Mineral Theil eines Trägers der Lebenskraft wird“ (Die Thier-Chemie oder die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie u. Pathologie. 3. Aufl. Braunschw., 1846, I, 4). Zur Nahrung einer Pflanze „kann kein Theil eines organischen Wesens dienen, wenn er nicht vorher in Folge von Fäulniß und Verwesungsprocessen die Form eines anorganischen Körpers angenommen hat.“ Der thierische Organismus „bedarf dagegen zu seiner Erhaltung und Entwickelung bereits organisirter Atome: die Nahrungsmittel aller Thiere sind unter allen Umständen Theile von Organismen.“ Dabei scheidet die Pflanze den Sauerstoff von den Bestandtheilen ihrer Nahrungsmittel aus, und von dieser Ausscheidung „ist das Wachsthum und die Entwickelung der Pflanze abhängig.“ Das Thier dagegen saugt unaufhörlich den Sauerstoff der Luft ein und verbindet ihn mit gewissen Bestandtheilen seines Körpers, so daß „alle vitalen Thätigkeiten desselben durch die Wechselwirkung des Sauerstoffs und der Bestandtheile der Nahrungsmittel bedingt sind“ und insofern die Ernährung des Thiers als ein Verbrennungsproceß bezeichnet werden kann (Liebig a. O. S. 4. 10 f.). Das Vorhandenseyn von Sauerstoff ist mithin die hauptsächlichste Bedingung des Lebens und Bestehens organischer Wesen, und das Vorhandenseyn der Pflanzen wiederum die Vorbedingung für die Existenz des Thierreichs.

Trotz der kleinen Anzahl von Elementen, aus denen die meisten organischen Stoffe bestehen, finden sich doch auch unter ihnen jene s. g. isomeren Verbindungen, welche, wie bekannt, schon in der unorganischen Chemie ein noch ungelöstes Problem bilden; und zwar isomere im engern Sinne, deren verschiedene physikalische und chemische Eigenschaften sich nicht (wie etwa beim ameisensauren Aethyloxyd und dem essigsauren Methyloxyd $= C_6 H_6 O_4$) aus einer „verschiedenen Ordnungsweise der einzelnen Elemente“, noch auch (wie z. B. beim Aldehyd $= C_4 H_4 O_2$ und dem Essigäther $= C_8 H_8 O_4$) aus

der „verschiedenen Anzahl der in Einem Aequivalent der Verbindung enthaltenen Elementaräquivalente“ erklären lassen. Solche im engeren Sinne isomere Verbindungen sind z. B. das Terpentinöl, das Citronenöl, das Nelkenöl und andere ätherische Oele, welche sämmtlich die Formel $C_{20} H_{16}$ besitzen, also nur aus zwei einfachen Stoffen bestehen und doch sehr verschiedene physikalische und chemische Eigenschaften zeigen. Hinsichtlich ihrer ergeht es der organischen Chemie nicht besser als der unorganischen; auch sie muß bekennen: „Man kann in diesen Fällen die Ursache der Verschiedenheit nicht angeben, und obgleich man auch hier annimmt, daß die kleinsten Theilchen der Verbindungen in verschiedener Weise geordnet seyen, so kennt man doch die Verschiedenheit der Anordnung nicht näher“ (Regnault-Strecker, S. 40 f.).

Dagegen ist es der organischen Chemie neuerdings gelungen, eine andre gewichtige Aufgabe wenigstens theilweise zu lösen. Man nahm früher allgemein an, daß keine specifisch organische Verbindung auf künstlich chemischem Wege aus Stoffen der unorganischen Natur sich darstellen lasse, alle solche Verbindungen vielmehr einen bereits vorhandenen lebendigen Organismus (Keim) voraussetzen, und wollte darin einen Unterschied zwischen den organischen und unorganischen Körpern finden. Dieser Unterschied kann nicht mehr oder doch nur noch theilweise geltend gemacht werden. Denn „in vielen Fällen ist es der Chemie gelungen, aus rein unorganischen Stoffen organische zu erzeugen. So entsteht Cyan aus Kohle und Stickstoff; aus Cyanmetallen kann man leicht Ameisensäure darstellen; das Cyan selbst liefert Harnstoff, Oxalsäure und viele andere organische Stoffe. Aus Schwefelkohlenstoff kann man Methylverbindungen darstellen, und aus diesen Acetylverbindungen u. s. w. erzeugen. So behauptet wenigstens Strecker (S. 44), fügt jedoch hinzu: „So viel man weiß, lassen sich nur die einfachsten organischen Stoffe, welche 2 Aequivalente Kohlenstoff enthalten, unmittelbar aus unorganischen Stoffen hervorbringen, aus diesen aber wieder viele höher zusammengesetzte.“ Und Liebig

ſagt: „Wir ſind wohl im Stande, die in den Atomen der organiſchen Verbindungen thätige Kraft, welche ſie zuſammenhält, nach mannichfaltigen Richtungen hin zu lenken, zu ändern, zu erhöhen und zu vernichten; wir können aus zwei, drei, vier zuſammengeſetzten organiſchen Atomen, indem wir ſie mit einander verbinden, Atome höherer Ordnungen hervorbringen und die zuſammengeſetzteren in einfachere zerfallen machen; wir können daher wohl aus Holz und Amylon Zucker, aus Zucker Oxalſäure, Milchſäure, Eſſigſäure, Aldehyd, Alkohol, Ameiſenſäure, — aber keine einzige dieſer Verbindungen aus ihren Elementen hervorbringen“ (Chem. Briefe, I, 252). Jedenfalls gehören die organiſchen Stoffe, welche die Chemie „darzuſtellen“ vermag, wie Lotze (Allg. Phyſiologie des körperlichen Lebens S. 83) mit Recht erinnert, nicht zu den „höchſten, lebendig functionirenden Subſtanzen“ des Organismus, ſondern zählen nur im Allgemeinen zu den organiſchen überhaupt. Ob die Chemie jemals im Stande ſeyn wird, eine lebendig functionirende Subſtanz künſtlich zu erzeugen, iſt nach den bisherigen völlig erfolgloſen Verſuchen ſehr unwahrſcheinlich. Liebig wenigſtens erklärt: Wie die anorganiſchen Verbindungen (die Mineralien) durch die freie ungehinderte Wirkung der chemiſchen Verwandtſchaft entſtanden ſind, aber die Art und Weiſe ihres Zuſammentretens, ihre Lagerung und damit ihre Form und ihre Eigenſchaften abhängig waren von äußern, fremden dabei mitwirkenden Urſachen, namentlich von der Höhe der Temperatur, — ſo iſt „in ganz gleicher Weiſe Licht, Wärme und vornehmlich die Lebenskraft — d. h. die vorauszuſetzende Urſache oder Mehrheit von Urſachen, durch welche die vitalen Erſcheinungen hervorgerufen werden — die bedingende Urſache der Form und der Eigenſchaften der in den Organismen erzeugten chemiſchen Verbindungen: ſie beſtimmt die Zahl der Atome, die ſich vereinigen, und die Art und Weiſe ihrer Lagerung. Wir können daher wohl einen Alaunkryſtall aus ſeinen Elementen, aus Schwefel, Sauerſtoff, Kalium und Aluminium, zuſammenſetzen, weil wir bis zu einer gewiſſen Gränze frei über ihre chemiſche Ver-

wandtschaft sowie über die Wärme und damit über die Ordnung der Theilchen verfügen können; allein ein Stärkekörnchen können wir aus seinen Elementen nicht zusammensetzen, weil zu ihrem Zusammentreten in der dem Stärkekorn eigenthümlichen Form die Lebenskraft mitwirkt, die unserm Willen nicht in gleicher Weise wie Wärme, Licht, Schwerkraft ꝛc. zu Gebote steht" (a. O. I, 251).

Geben uns sonach Chemie und Physik nur eine sehr dürftige, unbestimmte und von mancher Seite (z. B. von Lotze a. O. S. 78 f.) bestrittene Auskunft über den Unterschied zwischen den organischen und unorganischen Körpern, — eine Auskunft, die dadurch noch dürftiger erscheint, daß die Physiologie noch nicht im Stande ist, die organischen Functionen, die „physiologische Bedeutung" der Grundstoffe, z. B. des Stickstoffs und des Wasserstoffgases, zu erkennen (C. Ludwig: Lehrbuch der Physiologie des Menschen, I, 18), — so fragt es sich, ob die Physiologie mit ihren Zweigen, der Zoologie und Botanik, glücklicher gewesen ist.

Cuvier, der berühmteste Physiologe der neueren Zeit, bemerkt in der Einleitung zu seinem großen Werke über die versteinerten Ueberreste des Thierreichs: „Jedes organisirte Wesen bildet ein ganzes, eigenthümliches System, dessen Theile sämmtlich sich gegenseitig correspondiren, und durch gegenseitige Thätigkeit oder Zusammenwirken einen bestimmten Zweck erfüllen. Deshalb kann keiner dieser Theile seine Form ändern, ohne daß ein entsprechender Wechsel in den andern Theilen des Thiers stattfindet, und demzufolge läßt jeder Theil, einzeln betrachtet, auf alle die andern Theile schließen. Wenn daher die Eingeweide eines Thiers so organisirt sind, daß sie zur Verdauung von rohem Fleische taugen, so müssen auch die Kinnladen so construirt seyn, daß sie das Thier in den Stand setzen, die geraubte Beute zu verzehren, die Krallen müssen so construirt seyn, um den Raub zu erfassen, die Zähne, um das Fleisch zu zerschneiden, der ganze Körper und namentlich die Organe der Bewegung, um den Raub zu verfolgen, einzuholen", u. s. w.

Uebereinstimmend erklärt K. F. Burdach im Gegensatz zu den unorganischen Körpern, deren Thätigkeiten (Veränderungen, die sie hervorbringen) nur auf äußern Anstoß eintreten und nur auf Andres außer ihnen sich beziehen, den lebendigen Leib für „selbstthätig", indem er zwar als Körper der Abhängigieit von äußern Einwirkungen sich nicht entschlagen könne, aber diese Einwirkungen ihn nicht sowohl ihrer Natur gemäß verändern, als vielmehr nur die Bedingungen für seine Thätigkeit abgeben: letztere beziehe sich nur auf ihn selbst, und kraft ihrer bilde er sich selbst und erhalte sich selbst. „Wie der Künstler einen Gedanken ausführt, indem er das dazu herbeigeschaffte nöthige Material planmäßig umarbeitet, so erzeugt das Leben aus gleichartiger formloser Materie verschiedene Substanzen, und läßt diese nicht in Massen sich ablagern noch in Krystallen anschießen, sondern bringt sie überall in besondre Combinationen, so daß sie an jedem einzelnen Puncte ein eigenthümliches Mischungsverhältniß erhalten, und giebt ihnen überall eine ebenso eigenthümliche Gestaltung. Auf chemische Gründe und geometrische Gesetze läßt sich diese Entwicklung nicht zurückführen; wohl aber ist klar, daß sie durch Zwecke bestimmt wird. Denn die so entstandenen mannichfaltigen Gebilde geben, indem sie im vollkommensten Einklang stehen und gegenseitig in einander greifen, ein in sich geschlossenes Ganzes und werden die Träger aller Lebenserscheinungen, indem jedes durch seine Eigenthümlichkeit auf besondre Weise dazu beiträgt" (Blicke in's Leben, von K. F. Burdach, Leipz., 1842, I, 13 f. 18).

Allein gegen diese Auffassungsweise der älteren Physiologen macht die neuere Wissenschaft mit Recht geltend, daß das „Leben", d. h. der Inbegriff der eigenthümlichen, den organischen Körpern specifisch angehörigen Erscheinungen, nicht als die Ursache derselben, sondern nur als die Wirkung bestimmter erst nachzuweisender Kräfte angesehen werden könne. Die Lebenserscheinungen aus dem Leben erklären, heiße nur idem per idem erklären. Sie wendet ferner ein: die Ganzheit und Geschlossenheit des Organismus in sich wie die zweckmäßige Bildung seiner

Theile und die zweckmäßige Thätigkeit ihrer Functionen sey nur die Folge der Organisation. Eine Kraft, welche die Stoffe und Glieder des Organismus zu dem bestimmten Zwecke forme und zusammenfüge, damit Leben und lebendige Thätigkeit möglich sey, lasse sich bloß darum, weil uns der Organismus zweckmäßig gebildet erscheine, nicht als letzte Ursache der Organisation voraussetzen. Denn nach menschlicher Einsicht finde sich auch manches Unzweckmäßige bei verschiedenen Organismen, und wenn sie auch im Allgemeinen zweckmäßig gebildet erscheinen, so rühre dieß doch nicht nothwendig von einer nach Zweck und Absicht wirkenden Ursache her, sondern sey sehr wohl denkbar als das Ergebniß blind wirkender Kräfte, die so glücklich sich treffen und ineinandergreifen, um den Schein zweckmäßiger Wirksamkeit hervorzurufen. Jedenfalls habe die Naturwissenschaft nicht nach den Final-Ursachen, die sie nur über das ihr eigenthümliche Gebiet hinausführen, sondern nach den Causal-Kräften und deren Gesetzen zu forschen. Und diese Forschung ergebe täglich klarer und sicherer, daß der Organismus, weit entfernt eine reine Selbstthätigkeit zu üben, vielmehr in seinem Entstehen und Bestehen, in seinem Thun und Leiden von den allgemein wirkenden mechanischen, physikalischen und chemischen Kräften ebenso abhängig sey wie die unorganischen Körper. Ob neben diesen allgemeinen Kräften noch eine besondre, organisirende, die s. g. Lebendigkeit speciell bedingende Kraft zur Entstehung und Erhaltung der Organismen mitwirke, sey eine offene Frage, welche die Physiologie zu entscheiden habe, aber immer nur von den gegebenen Thatsachen aus entscheiden könne und dürfe. —

In der That dreht sich gegenwärtig das Interesse der physiologischen Forschung vorzugsweise um die Frage nach der s. g. Lebenskraft, d. h. um die Frage, ob die eben angeführten allgemeinen Naturkräfte genügen, um die eigenthümlich organischen oder s. g. Lebens-Erscheinungen zu erklären, oder ob neben ihnen noch eine besondre Kraft anzunehmen sey, welche mit jenen zusammenwirke und resp. deren Thätigkeit benutze, um

die lebendigen Körper hervorzubringen. Gegen dieses Problem ist die Frage nach dem Unterschiede zwischen den organischen und unorganischen Körpern in den Hintergrund zurückgewichen: man meint dieselbe implicite beantworten zu können, sobald man jenes gelöst haben werde. Und allerdings hängen beide Fragen auf das Engste zusammen, weil die erscheinenden Unterschiede sich in ihrer wahren Bedeutung nur erfassen lassen, wenn sie auf die sie hervorrufenden und bedingenden Ursachen zurückgeführt werden.

H. Burmeister, einer unsrer ausgezeichnetsten Zoologen, entscheidet sich für die Annahme einer besondern Lebenskraft. Er geht bei seiner Begriffsbestimmung des Organischen von einer Worterklärung dessen aus, was man in der Naturgeschichte unter „Typus" verstehe. „Man bezeichnet mit diesem Worte die ideelle Form, welche jeder bestimmten concreten Gestalt zu Grunde liegt, für sich allein also nicht existirt, sondern ein bloßer Begriff ist: Vogeltypus z. B. ist die Idee, nach welcher jeder Vogel gebaut ist, ein Sperling aber eine concrete Ausführung dieser Idee mit den besondern Eigenthümlichkeiten, welche ihn von andern Vögeln unterscheiden. — — Diese typischen Formen der Natur sind im Allgemeinen, in den Urformen, überall mathematische Schemata und lassen sich durch Zahlenwerthe bestimmen. Hinsichtlich ihrer zeigt sich nun sogleich ein merkwürdiger formeller Unterschied zwischen den anorganischen und organischen Körpern. Die anorganischen nämlich sind nicht bloß dem Typus oder dem Schema nach mathematische Formen, sondern auch in ihrer ganzen Ausführung, mithin bloß von mathematischen Größen, Flächen, Linien und Puncten begränzt. Die organischen Naturkörper dagegen haben zwar ein mathematisches Grundschema, allein ihre äußern Begränzungen sind stets mathematisch unbestimmbare, wahrhaft eigenthümliche, mithin organische Flächen, und mathematische Linien fehlen an ihnen ebenso gut wie mathematische Puncte. — — Ein zweiter allgemeiner materieller Unterschied besteht darin, daß die Bestandtheile der anorganischen Körper sofort unter der concreten Form zu-

sammenschießen, welche dem bestimmten Naturkörper, den sie bilden, zugetheilt wurde. Wir nennen diese Bildungsart den Krystallisationsproceß und die Gestalten, die dadurch entstehen, Krystalle. Die organischen Körper dagegen nehmen die Materie, aus der sie sich bilden, nie anders als unter der Form kleiner, räumlich isolirter Bläschen, die s. g. Zellen, in ihre Masse auf und verwandeln jeden organischen Grundstoff in solche Zellen, ehe sie ihn an den verschiedenen Geweben, aus denen sie sich aufbauen, Antheil nehmen lassen. Die anorganischen Körper sind also atomistisch, aus räumlich isolirten Grundtheilchen, die organischen dagegen niemals atomistisch, sondern durchweg homogen gebildet. — Der dritte ideelle Unterschied beider bezieht sich auf die Art ihrer Fortdauer in der ihnen zuertheilten Form. Alle anorganischen Körper bedürfen dazu einer vollständigen Unveränderlichkeit in Form und Mischung, eines vollständigen Beharrens in dem einmaligen ersten Zustande. — — Die Fortdauer der organischen Wesen dagegen ist gerade umgekehrt auf einen beständigen Verbrauch ihrer Mischungstheile und auf eine Ergänzung des Verbrauchten durch neue Stoffaufnahme gegründet. Sie verändern daher innerhalb gewisser Gränzen beständig ihre Form und ihre Materie. Damit ist eine beständige Bewegung in sich gegeben, welche bestimmten wiederkehrenden Phasen oder Perioden unterworfen ist. Diese constante Periodicität beherrscht das Daseyn aller organischen Körper, und schließt in ihrer Erscheinung alles Das in sich, was wir Leben und Lebendigkeit nennen. Es giebt zwar gewisse anorganische Körper (Kohlenstoff als Graphit und Diamant, Schwefel in zwei Krystallsystemen, kohlensauren Kalk als Kalkspath und Arragonit), welche ohne materielle Aenderung zu erleiden, unter Umständen eine verschiedene Krystallform annehmen und darum dimorphe heißen; es giebt andre, die bei Ungleichheit der Grundstoffe gleiche Krystallformen besitzen und deshalb isomorphe genannt werden (z. B. die arsenikſauren und phosphorsauren Salze u. a.). Aber letztere enthalten doch immer gleich viele Proportionaltheile oder Atome von ihren verschiedenen Grund-

beſtandtheilen, ſind alſo nicht bloß formell, ſondern auch quantitativ auf gleiche Weiſe gebildet. Im Allgemeinen gilt daher der Satz, daß bei den anorganiſchen Körpern ihre Form von der Miſchung und Menge ihrer Beſtandtheile wie von den äußern Umſtänden, unter denen dieſe Miſchung ſich zu bilden genöthigt war, abhängig erſcheint." Bei den organiſchen Körpern iſt dagegen „nie die Materie zugleich das die Form bedingende Element, ſondern vielmehr umgekehrt die Form des Organismus iſt das Weſentliche, dem die materielle Grundlage untergeordnet wurde." Die Stoffe deſſelben (Kohlenſtoff, Sauerſtoff ꝛc.) werden dadurch, „daß ſie durch die Zellenbildung hindurchgehen, zur organiſirten Materie, indem letztere ſich zunächſt immer zu eigenthümlichen, klaren, homogenen Häuten geſtaltet, welche das Vermögen beſitzen, Flüſſigkeiten und die in ihnen aufgelöſten Materien durch ſich hindurchdringen zu laſſen, ohne ſelbſt an irgend einer Stelle mit wirklichen Oeffnungen oder Poren verſehen zu ſeyn. Auf dieſe Eigenſchaft aller organiſchen Häute (Membranen) gründet ſich der Ernährungsproceß der organiſchen Körper, der allein die Miſchung und Entmiſchung der Stoffe, den Stoffwechſel, bewirkt. — — Dieß Vermögen der Organismen, die chemiſchen Affinitäten der Grundſtoffe, d. h. die eigenthümlichen Beziehungen, in denen ſie zu einander ſtehen, zu beherrſchen, iſt die eine Seite derjenigen Eigenſchaften, welche wir mit dem Worte Leben bezeichnen und für welche wir die Lebenskraft als ſupponirtes Agens annehmen. Was dieſe Kraft ſey, wiſſen wir ſo wenig als was Kraft überhaupt iſt. — — Genug, die Lebenskraft beherrſcht die chemiſche Affinität ſo lange ſie dauert, und dieſe Eigenſchaft des Organismus nennen wir Leben. Endet die Periode, innerhalb deren derſelbe als periodiſcher Körper ſich nothwendig bewegt, ſo tritt der Tod ein. Damit bemächtigt ſich die chemiſche Affinität wiederum der organiſirten Materie und verwandelt ſie durch eine Reihe von Proceſſen, die Gährung und Fäulniß, wieder in unorganiſche Subſtanzen." Die zweite Seite jener Eigenſchaften, „die wir mit dem Worte Leben bezeichnen und für die wir die

Lebenskraft als Agens supponiren", scheint Burmeister in die eigenthümliche Entstehungsart der Organismen zu setzen. Nachdem er noch auf den Unterschied hingewiesen, daß bei den anorganischen Körpern die Materie stets entweder ganz fest oder ganz flüssig, aber niemals beides zugleich sey, bei allen organischen Körpern dagegen immer beide Aggregatzustände ihrer Stoffe in räumlich isolirten Umfängen mit einander gemischt erscheinen, ja daß schon an der ersten Zelle beide auftreten, jener als umhüllende Haut (Zellenwand), dieser als eingeschlossene Flüssigkeit (Zelleninhalt), und daß alle feste Substanz, um in dem Organismus Aufnahme zu finden, in irgend einer Flüssigkeit aufgelöst werden müsse, indem Alles, was er in sich verwandeln will, durch seine Häute mittelst der Auffaugung hindurchdringen, also flüssig seyn müsse, — kommt er auf den ersten Ursprung der Organismen zu sprechen und bemerkt in dieser Beziehung: „Die Entstehung der organischen Geschöpfe, wenigstens in der Gegenwart, hängt nicht, wie bei den anorganischen Körpern, von der bloßen Mischung ihrer Grundbestandtheile ab, sondern ist immer durch einen andern, uns bis jetzt völlig unbekannten Einfluß bedingt, den wir daher auch nicht herbeiführen können. Dieser Einfluß kann, so scheint es, nur von einem andern gleichartigen lebendigen Organismus ausgeübt werden, liegt jedoch nicht in dessen Willkühr, sondern folgt auch in ihm unabänderlichen Gesetzen — daher sind wir über den ersten Ursprung organischer Wesen auf der Erde in großer Ungewißheit." Burmeister entscheidet sich schließlich zwar für die s. g. generatio aequivoca oder originaria, d. h. für die Entstehung der ersten Organismen aus einer durch besondre damals waltende Bedingungen vermittelten Mischung und Modification der unorganischen Elemente; aber nur, weil gegen diese Annahme „kein einziger streng wissenschaftlicher Gegenbeweis vorliege, und weil ohne dieselbe die Entstehung der Organismen auf der Erde nur durch unmittelbares Eingreifen einer höheren Macht denkbar sey, dafür aber aus dem ganzen übrigen Entwickelungsgange

des Erdkörpers kein hinreichendes Motiv nachgewiesen werden könne“ (Geschichte der Schöpfung S. 304 f. 311 f.).

M. J. Schleiden, der bekannte ausgezeichnete Botaniker, verwirft dagegen die Annahme einer besondern Lebenskraft. Nach ihm fällt der Hauptunterschied zwischen dem Organischen und Unorganischen in die Gestalt und die Art ihrer Entstehung. „Es ist allgemeines Naturgesetz, d. h. überall bestätigte Erfahrung, daß sich die Gestalt als das relativ Feste aus dem Flüssigen bildet. Bildung einer Gestalt ist Bewegung der einzelnen Theilchen einer Materie bis an eine gewisse Stelle; aber nicht die Gestalt bildet sich, wie es so oft falsch ausgedrückt wird, sondern die Flüssigkeit bildet sie. Es ist daher der doppelte Fall möglich, daß die Gestalt bei ihrer Entstehung die Mutterlauge, d. h. die sie aus sich bildende Flüssigkeit, entweder ausschließt oder einschließt. Im ersten Falle ist die Gestalt (das Feste) homogen: eine Differenz zwischen Innern und Aeußern ist nicht gegeben und daher eine durch die Gestalt vermittelte Wechselwirkung zwischen beiden unmöglich. Die bildende Kraft bleibt hier lediglich ein Aeußeres, von allen Seiten her Wirkendes und durch keine Einwirkung von Innen heraus Bedingtes, und somit ist das Verhältniß einer Fläche zu einer gleichförmig von Einem Puncte aus wirkenden Kraft, also die gebogene Fläche ausgeschlossen. Das Geschöpf ist einzig und allein den unmodificirten mathematischen, physikalischen und chemischen Gesetzen unterworfen. Das Gebilde steht zu seiner Mutterlauge in keiner nothwendigen, sondern in einer zufälligen, bloß äußerlichen Beziehung, und entfernt von derselben, hört jede Wechselwirkung mit ihr, also auch jede Fortbildung auf. Es ist die Natur des Krystalls, die ich hier schildere. — Im zweiten Falle, wo die Gestalt die Mutterlauge einschließt, bezieht sich dagegen sogleich die ganze Bildung auf ein Inneres, auf einen Punct, der nach allen Seiten auf die Entstehung der Gestalt einwirkt, wodurch bei gleichförmiger Einwirkung eines Puncts auf eine Fläche die für alle s. g. organischen Körper charakteristische gebogene Fläche bedingt werden mag. Wir wollen diese einfache Gestalt, wo das

relativ Feste einen Theil der Mutterlauge umschließt, im Allgemeinen eine Zelle nennen. Hier finden wir gleich als wesentliches Element die Differenz zwischen Inhalt und Gestalt, also zwei mit Nothwendigkeit gegebene Factoren gegenseitiger Wechselwirkung. Nun ließe sich zwar der Fall denken, daß das Continens, die Zelle, ein absoluter Isolator zwischen den physikalischen Kräften des Weltalls und dem Contentum, der eingeschlossenen Mutterlauge wäre; allein die Erfahrung giebt uns ganz entschieden das Gegentheil an die Hand. Der thierischen und pflanzlichen Membran kommt allgemein, soweit unsre Erfahrung reicht, außer der Durchdringlichkeit jeder Materie für die Imponderabilien, auch die Permeabilität für ponderable Stoffe im tropfbar flüssigen Zustande zu, ohne daß wir berechtigt wären, eine andre Unterbrechung der Continuität in derselben anzunehmen als bei dem für das Licht durchdringlichen Glase. Die physikalischen Kräfte wirken also auf den Inhalt der Zelle fort, aber modificirt durch die Vermittelung der umschließenden Formen. Die Gestalt steht mit der Mutterlauge in einer nothwendigen Wechselwirkung, und wenn die Mutterlauge, die in der Zelle eingeschlossen ist, fortfährt Gestalten zu bilden, so müssen diese (die neuen Zellen) in einem nothwendigen Zusammenhange mit der ursprünglichen Gestalt und der Mutterlauge stehen und von ihrem Einfluß abhängig seyn, wodurch schon die Möglichkeit der Fortpflanzung, d. h. die Bestimmung einer neu entstehenden Gestalt, in ihrer Entwickelung einer schon vorhandenen gleich oder ähnlich zu werden, gegeben ist" (Grundzüge der wissenschaftl. Botanik ꝛc., 2. Aufl. Leipz., 1845. f. I, 53 f.).

Diese fundamentale Unterscheidung zwischen den organischen und unorganischen Körpern verräth zwar im Grunde einen gewissen Mangel an Unterscheidung. Denn nach Schleiden selbst ist bei den organischen Körpern die Mutterlauge nicht völlig gestaltlos. Für die Entstehung der Pflanzenzelle wenigstens ist in dem Cytoblastem, d. h. in der Flüssigkeit, in und aus welcher die Zellen entstehen, „stets die Gegenwart von Schleimkörnchen nothwendig"; diese aber haben nothwendig bereits eine

gewiſſe (rundliche) Geſtalt und ſind ſchon eine Zuſammenfaſſung von Stofftheilchen (Atomen), und an ſie gerade lehnt ſich die weitere Entwickelung der Pflanzenzelle an (a. O. I, 197 f.). Dennoch tritt in Schleiden's Erörterung der bedeutſame Unterſchied hervor, daß die geſtaltbildende Kraft bei der Kryſtalliſation von außen und nach außen und von allen Puncten her, bei der Organiſation (der Zellenbildung) dagegen von Innen heraus und von Einem Puncte her auf alle übrigen wirkt. Um ſo auffallender iſt es, daß Schleiden die Annahme einer beſondern Lebenskraft beſtreitet. Im Anſchluß an die obige Erörterung definirt oder „charakteriſirt" er ſelbſt den Organismus „als das Verhältniß der Geſtalt zur eingeſchloſſenen Mutterlauge, und Leben als Wechſelwirkung zwiſchen der Mutterlauge und der Geſtalt, zwiſchen dem Inhalt und den äußern phyſikaliſch-chemiſchen Kräften vermittelt durch die Geſtalt, und als Wechſelwirkung zwiſchen der primären Geſtalt und den in der eingeſchloſſenen Mutterlauge ſpäter erzeugten Geſtalten. Für Alles, — fährt er fort — was aus Zellen gebildet iſt, können wir die Nothwendigkeit dieſer drei ſo eben unter dem Worte Leben zuſammengefaßten Proceſſe in Anſpruch nehmen, und Alles, was unmittelbare Folge dieſes Verhältniſſes iſt, muß auch für dieſe Gebilde gleichmäßig Gültigkeit haben. Und mithin — ſchließt er — zerfällt die Auflöſung des Räthſels des Lebens in die Conſtruction eines Naturtriebes, des Selbſterhaltungsproceſſes, und eines Bildungstriebes, des Geſtaltungsproceſſes, und in die Conſtruction des Geſetzes, nach welchem beide mit einander verbunden ſind." Nichtsdeſtoweniger behauptet er, die Annahme einer Lebenskraft als einer den Organismen eignen Grundkraft ſey ein Unding. Denn „in und an den ſ. g. Organismen treten eine Menge Erſcheinungen hervor, die Demjenigen angehören, was wir mit einem Geſammtausdruck Leben nennen, und die gleichwohl zur völligen Genüge als Wirkungen rein unorganiſcher Kräfte erklärt werden können. Daß die Chemie ganz in derſelben Geſetzlichkeit, wie wir ſie bei den unorganiſchen Körpern kennen lernen, uns viele Fragen aufgelöſt hat,

iſt gewiß; daß Elektricität und Galvanismus auf die organiſchen Körper wirken, leidet keinen Zweifel; dieſe ſind, wie alle Körper, der Schwerkraft, den Geſetzen der Cohäſion, Adhäſion ꝛc. unterworfen. Nun kennen wir aber von keiner einzigen der phyſikaliſchen Kräfte bis jetzt die Gränze ihrer Wirkſamkeit im Organismus. Gäbe es alſo auch eine beſondre Lebenskraft, ſo iſt doch ſo viel einleuchtend, daß überall erſt dann von ihr die Rede ſeyn könnte, wenn wir die Wirkungsſphäre aller unorganiſchen Kräfte im Organismus bis in ihre äußerſten Gränzen durchforſcht haben und Alles ſo klar geworden, daß kein Zweifel mehr übrig bleibt. Dann erſt ſind wir überall im Stande zu beſtimmen, ob nun noch von dem Ganzen, das wir Leben nennen, ein größerer oder geringerer Theil übrig bleibt, der ſich niemals auf die unorganiſchen Kräfte zurückführen laſſen würde. Dann erſt ſind wir bei der Lebenskraft angekommen" u. ſ. w. (a. O. S. 55 f. 59 f.). Allein daraus, daß wir die Gränzen der Wirkſamkeit der unorganiſchen Kräfte im Organismus noch nicht genau kennen, folgt doch keineswegs, daß wir dieſe Wirkſamkeit als eine unbegränzte anzunehmen haben. Es folgt vielmehr nur, daß diejenigen eigenthümlichen Erſcheinungen des Lebens, die ſich bis jetzt noch nicht auf die Wirkſamkeit der unorganiſchen Kräfte haben zurückführen laſſen, doch möglicher Weiſe von letzteren ausgehen, aber auch möglicher Weiſe auf einer beſondern Lebenskraft beruhen können. Wir ſind daher berechtigt, ſowohl das Eine wie das Andre vorläufig anzunehmen. Schleiden aber hat ſich dieſer Berechtigung begeben. Denn in ſeiner obigen Unterſcheidung des Organiſchen vom Unorganiſchen und in ſeiner Begriffsbeſtimmung des Lebens hat er bereits eine beſondre Lebenskraft fundamental vorausgeſetzt. Denn die geſtaltbildende Kraft der Organiſation, die von Innen und von Einem Puncte her wirkt, iſt doch eine andre als die Kraft der Kryſtalliſation, die von und nach außen und von allen Puncten her wirkt. Und das Leben als „Wechſelwirkung zwiſchen der Geſtalt und der Mutterlauge, zwiſchen der Zelle und ihrem Inhalt", muß doch, ſofern es eine Wirkung übt, auch eine Kraft

in sich tragen, und da diese Wechselwirkung nach Schleiden den wesentlichen Unterschied des Oorganischen vom Unorganischen ausmacht, also nur in der organischen, nicht in der unorganischen Natur vorkommt, so muß auch die ihr zu Grunde liegende Kraft als eine besondre, organische oder Lebenskraft angesehen werden. Und wenn endlich die unorganischen, physikalisch-chemischen Kräfte auf den Inhalt der Zelle zwar beständig einwirken, aber nach Schleiden selbst „durch die Vermittlung der umschließenden Formen modificirt" werden, so muß doch diese Modification wiederum eine Ursache haben, die nur in den umschließenden Formen, d. h. in der Zelle liegen kann und somit wiederum eine besondre, der Zelle, dem organischen Grundelemente zukommende Kraft voraussetzt. Denn die unorganischen Kräfte können sich nicht selbst beliebig modificiren, weil — nach den bisher geltenden logischen Gesetzen wenigstens — keine einzelne bestimmte Ursache eine zwiefache, verschiedene Wirkung haben kann. Schleiden hat mithin consequenter Weise nur die Wahl, entweder seine ganze Unterscheidung zwischen organischen und unorganischen Körpern zu annulliren, oder das angebliche Unding der Lebenskraft doch gelten zu lassen. —

Wie die Botaniker und Zoologen, so und noch mehr weichen die Physiologen im engern Sinne hinsichtlich ihrer Ansichten von einander ab. Johannes Müller, der berühmte Berliner Physiologe, hat bis an sein Lebensende (1858) die Annahme einer besondern organisirenden Kraft als Grundlage der Lebenserscheinungen festgehalten. Nach ihm „zeigt die Erfahrung, daß im Gegensatze zu den unorganischen Körpern, bei denen die Verbindung der Stoffe von der Wahlverwandtschaft und den Kräften der verbundenen Stoffe abhängt, in den organischen Körpern die bindende und erhaltende Gewalt nicht bloß die Eigenschaften der Stoffe selbst sind, sondern noch etwas Andres, welches der chemischen Wahlverwandtschaft nicht allein das Gleichgewicht hält, sondern auch nach den Gesetzen eigener Wirksamkeit organische Combinationen verursacht. Und von den

imponderabeln Stoffen haben zwar Licht, Wärme, Electricität auf die Verbindungen und Trennungen der Stoffe in den organischen Körpern eben so Einfluß wie in den unorganischen; aber nichts berechtigt uns, eines dieser Agentien ohne Weiteres als letzte Ursache der Wirksamkeit in den organischen Wesen anzusehen." Nachdem er sodann die Form und Beschaffenheit der organischen Materie dargelegt und die Frage nach der generatio aequivoca erörtert hat, kommt er zu dem Schlusse: „Die organische Materie setzt die Existenz von organischen Wesen schon voraus, da nie organischer Stoff von selbst entsteht, sondern nur die lebenden Pflanzen fähig scheinen, organische Materie zu erzeugen, während die Thiere nur von schon gebildeter organischer Materie leben, selbst aber keine aus den Elementen zu erzeugen vermögen und also die Existenz der Pflanzenwelt voraussetzen. Wie nun zuerst die organischen Wesen entstanden seyen, auf welche Art eine Kraft, die zur Bildung und Erhaltung der organischen Materie durchaus nothwendig ist, aber andrerseits sich auch nur an organischer Materie äußert, zur Materie gekommen sey, liegt außer aller Erfahrung und Wissenschaft. Es läßt sich auch nicht der Knoten zerhauen, indem man behauptet, die organische Kraft wohne von Ewigkeit der Materie bei, als wenn organische Kraft und organische Materie nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen desselben Gegenstandes wären; denn in der That sind die organischen Erscheinungen nur einer gewissen Combination der Elemente eigen und selbst die lebensfähige organische Materie zerfällt in unorganische Verbindungen, sobald die Ursache der organischen Erscheinungen, die Lebenskraft, zu wirken aufhört. Wir müssen uns also bescheiden zu wissen, daß die Kräfte, welche die organischen Körper lebend machen, eigenthümliche sind, und dann die Eigenschaften derselben näher untersuchen" (Handbuch der Physiologie des Menschen, 4. Aufl., Coblenz, 1844, I, 4 ff. 17). Diese Untersuchung führt ihn dann zur allgemeinen Begriffsbestimmung des Organischen im Unterschied vom Unorganischen. „Die organischen Körper unterscheiden sich nicht nur von den unorganischen durch die Art ihrer Zusammensetzung

aus den Elementen, sondern die beständige Thätigkeit, welche in der lebenden organischen Materie wirkt, schafft auch in den Gesetzen eines vernünftigen Plans mit Zweckmäßigkeit, indem die Theile zum Zwecke eines Ganzen angeordnet werden, und dieß ist gerade, was den Organismus auszeichnet. Kant sagt: die Ursache der Art der Existenz bei jedem Theile eines lebenden Körpers ist im Ganzen enthalten, während bei todten Massen jeder Theil sie in sich selbst trägt. Durch diesen Charakter begreift man, warum ein bloßer Theil des organischen Ganzen meist nicht fortlebt, warum der organische Körper ein Individuum, ein Untheilbares scheint. Nur da, wo der Organismus — wie bei den Pflanzen und einigen einfachen Thieren — eine gewisse Summe gleichartiger Theile besitzt oder die zum Ganzen gehörigen ungleichartigen Theile in jedem Abschnitte des Ganzen sich fortsetzen, kann das Ganze sich theilen, und die getrennten Stücke leben fort." — Besteht aber sonach im Organismus eine die Zusammensetzung aus ungleichen Gliedern nach dem Gesetze der Zweckmäßigkeit beherrschende Einheit des Ganzen, so ergiebt sich daraus „die Nothwendigkeit eines weitern durchgreifenden Unterschieds hinsichtlich der äußern und innern Gestaltung der organischen Körper. Wir bewundern in dem ganzen Thiere nicht nur den Ausdruck der waltenden Kräfte, wie bei der Krystallisation, sondern die Gestalt der Thiere und ihrer Organe zeigt auch wieder die vernünftig zweckmäßige Anordnung für die Ausübung der Kräfte, eine prästabilirte Harmonie der Organisation mit den Fähigkeiten für den Zweck der Ausübung dieser Fähigkeiten, wie jeder Theil, z. B. das Auge, das Gehörgan ꝛc., zeigt. Die Krystalle dagegen zeigen durchaus keine Zweckmäßigkeit der Gestaltung für die Thätigkeit des Ganzen, weil der ganze Krystall nicht ein aus ungleichartigen Geweben zusammengesetztes zweckmäßiges Ganzes ist, sondern durch Aggregation gleichartiger Elemente oder Bildungstheile entsteht, welche denselben Gesetzen der krystallinischen Aggregation unterworfen sind. Daher wachsen auch die Krystalle durch äußere Aggregation an die zuerst gebildeten Theile, während die Organisation der neben

einander verbundenen Theile in den organischen Körpern meist gleichzeitig ist, so daß das Wachsthum der organischen Körper von allen Partikeln der Substanz aus gleichzeitig geschieht. Dieß Gesetz der organischen Gestaltung, die Zweckmäßigkeit, beherrscht aber nicht nur die Bildung ganzer Organe, sondern auch der einfachsten Elementargewebe; die mannichfachen Formen absondernder Drüsengebilde z. B. beruhen auf der verschiedenen Art, wie eine große absondernde Fläche im kleinen Raum realisirt werden kann; die Faserbildung der Muskeln ist nothwendig, wenn ein Organ in einer gewissen Richtung durch winkelförmige Kräuselung der Fasern kürzer werden soll; und ohne die Zertheilung der Nerven in eine gewisse Summe einfacher nicht communicirender Primitivfasern wäre örtliche Nervenwirkung, örtliche Empfindung unmöglich (a. O. S. 17 f.). „Einige haben geglaubt, das Leben oder die Thätigkeit der organischen Körper sey nur die Folge der Harmonie, des Ineinandergreifens gleichsam der Räder der Maschine, und der Tod sey durch eine Störung dieser Harmonie bedingt. Ein solches Ineinandergreifen findet offenbar statt: denn das Athmen in den Lungen ist die Ursache der Thätigkeit des Herzens, und die Bewegung des Herzens bringt in jedem Augenblicke dem Gehirn das durch das Athmen veränderte Blut, wodurch das Gehirn alle übrigen Organe belebt und wieder die Athembewegungen bedingt. — — Allein diese Harmonie der zum Ganzen nothwendigen Glieder besteht doch nicht ohne den Einfluß einer Kraft, die durch das Ganze hindurchwirkt und nicht von einzelnen Theilen abhängt, und diese Kraft besteht früher als die harmonischen Glieder des Ganzen: letztere werden bei der Entwickelung des Embryos von der Kraft des Keims erst geschaffen. Diese vernünftige Schöpfungskraft äußert sich in jedem Thiere nach strengem Gesetz, wie es die Natur jedes Thieres erfordert; sie ist im Keime schon vorhanden, und sie ist es, welche die zum Begriff des Ganzen gehörigen Glieder wirklich erzeugt. Alle Theile des Eies sind bis auf die Keimscheibe (blastoderma) nur zur Nahrung des Keimes bestimmt; die ganze Kraft des Eies ruht nur in der Keim-

ſcheibe, und da die äußern Einwirkungen für die Keime der verſchiedenſten organiſchen Weſen die gleichen ſind, ſo muß man die einfache aus körnigem formloſen Stoff beſtehende Keimſcheibe als das potentielle Ganze des ſpäteren Thiers betrachten, begabt mit der weſentlichen ſpecifiſchen Kraft des ſpäteren Thiers, fähig, das Minimum dieſer Kraft und ihrer Materie durch Aſſimilation der Materie zu vergrößern (a. O. S. 21 f.).

Man darf indeß, bemerkt Müller weiterhin, die organiſirende Kraft nicht mit etwas dem Geiſtesbewußtſeyn Analogem, man darf ihre blinde nothwendige Thätigkeit nicht mit einem Begriffbilden vergleichen. Unſere Begriffe vom organiſchen Ganzen ſind bloße bewußte Vorſtellungen. Die organiſche Kraft dagegen, die Endurſache des organiſchen Weſens, iſt eine die Materie zweckmäßig verändernde Schöpfungskraft. Organiſches Weſen, Organismus iſt die factiſche Einheit von organiſcher Schöpfungskraft und organiſcher Materie. Ob beide jemals getrennt gewesen, ob die ſchaffenden Urbilder, die ewigen Ideen Plato's, erſt in irgend einer Zeit zur Materie gelangt ſind, — — iſt kein Gegenſtand des Wiſſens. Das Thatſächliche iſt, daß jede Thier- und Pflanzenform ſich unabänderlich durch ihre Producte erhält, und daß es bei einer Anzahl von vielen tauſend Pflanzen- und Thierarten keine wahren Uebergänge von einer Art zur andern giebt. — — Reil wollte zwar die Mannichfaltigkeit der Gattungen und Arten von einer urſprünglichen Verſchiedenheit der Miſchung und der Form der organiſchen Stoffe herleiten: dieſe Verſchiedenheit ſollte die Urſache aller Verſchiedenheit der organiſchen Körper und ihrer Kräfte ſeyn. Allein daß die Form der organiſchen Materie nicht die Art ihrer Wirkungen urſprünglich beſtimmt, zeigt ſich unwiderleglich darin, daß die organiſche Materie, aus der alle Formen entſtehen, anfangs faſt formlos iſt: der Keim iſt bei allen Wirbelthieren und wahrſcheinlich auch bei allen Wirbelloſen, wie wir es von einigen bereits wiſſen, eine runde Scheibe einfacher Materie; alſo keine Verſchiedenheit der Form bei der Verſchiedenheit der Thiere. Andrerſeits wird die Form der unorganiſchen Körper

immer durch ihre Elemente und deren Combination bestimmt, oder wie Reil selbst sagt, sie ist eine Erscheinung, die in einer andern, in der Wahlanziehung der Grundstoffe und ihrer Producte gegründet ist. Daraus aber folgt, daß die Mischung, wenn sie allein die Ursache der organischen Kräfte wäre, auch zugleich das formende Princip seyn müßte. Allein die Mischung in den der organischen Kräfte beraubten organischen Körpern unmittelbar nach dem Tode erscheint nicht verschieden von der Mischung der Elemente während des Lebens; und deshalb mußte Reil weiter annehmen, daß es noch feinere, von der chemischen Analyse nicht erkennbare Materien gebe, welche in dem belebten organischen Körper vorhanden seyen, im todten dagegen fehlen. Nun muß allerdings in die Zusammensetzung der Stoffe im lebenden Körper noch ein feineres materielles Princip eingehen oder die organische Materie muß durch die Wirkung unbekannter Kräfte die mit ihr verbundenen Eigenthümlichkeiten erhalten. Ob man aber dieß Princip als imponderable Materie oder als Kraft sich zu denken habe, ist eben so ungewiß, wie dieselbe Frage bei mehreren wichtigen Erscheinungen der Physik. — — Gewiß dagegen ist, daß das Wirken der organischen Kraft kein unbedingtes ist. Die zum Leben nothwendige Mischung und Kraft kann vielmehr vorhanden seyn, und sich doch nicht durch Lebenserscheinungen äußern, und dieser ruhende Zustand derselben, wie er im unbebrüteten befruchteten Keime des Eies, im Pflanzenei, so lange es nicht keimt, stattfindet, muß wohl vom Tode unterschieden werden. Er ist indeß auch nicht Leben, sondern specifische Lebensfähigkeit. Das Leben selbst, die Aeußerung der organischen Kraft beginnt erst mit der Einwirkung gewisser Bedingungen des Lebens, wie der Wärme, der atmospärischen Luft, der Zufuhr befruchteter Nahrungsstoffe; und diese Bedingungen bleiben für das Leben nothwendig, so lange es sich äußern soll. — — Sie bringen, indem sie das Leben unterhalten, beständig Stoffveränderungen in den organischen Körpern zu Stande, indem sie sich mit denselben verbinden, während andre Bestandtheile derselben sich zersetzen und ausgeschieden werden. Man

hat diese Einwirkungen Reize genannt; man muß sie indeß von vielen andern zufälligen Reizen, welche zum Leben nicht nothwendig sind, (z. B. von einem zufälligen Druck der Haut, der eine Empfindung hervorruft) wohl unterscheiden, und immer im Auge behalten, daß diese Lebensreize die Erscheinungen des Lebens nur insofern bewirken, als sie beständig die zum Leben nothwendige Mischung der Säfte z. B. des Bluts erhalten, während das durch sie veränderte Blut wieder alle Organe reizt, d. h. organische, zur Aeußerung des Lebens nothwendige materielle Veränderungen, Austausch ponderabler und imponderabler Materien in ihnen hervorbringt. Diese Reize sind daher gleichsam der äußere Impuls für den Gang des Räderwerks der ganzen Maschine; und so unpassend der Vergleich mit einem Mechanismus auch seyn mag, die organische Kraft, welche in den organischen Körpern den zum Leben nothwendigen Mechanismus schafft, ist doch keines Aktes fähig ohne diesen äußern Impuls und ohne beständige materielle Umwandlungen mit Hülfe der s. g. Lebensreize (a. O. S. 23 f. 26 f.). — — „Die Frage endlich, warum die organischen Körper vergehen, oder warum die organische Kraft aus den producirenden Theilen in die jungen lebenden Producte übergeht, und die alten producirenden Theile absterben, ist eine der schwierigsten der ganzen Physiologie, und wir sind nicht im Stande, das letzte Räthsel zu lösen. Es würde ungenügend seyn zu antworten, daß die unorganischen Einwirkungen das Leben allmälig aufreiben: denn dann müßte die organische Kraft von Anfang an, vom ersten Ursprung eines organischen Wesens abnehmen. Bekanntlich aber besteht sie noch zur Zeit der Mannbarkeit in solcher Vollkommenheit, daß sie sich in der Keimbildung multiplicirt. — Man könnte auch behaupten, daß die zunehmende Gebrechlichkeit im Alter durch die zunehmende Anhäufung gewisser Stoffe entstehe, deren Wahlverwandtschaft sich mit der Lebenskraft in's Gleichgewicht setze; allein auch dann müßte die Lebenskraft von Anfang an abnehmen. Wir sind hier bloß im Stande, den Zusammenhang der Erscheinungen mit der Entwickelung darzustellen. Vergleicht man

den ersten Keim eines organischen Wesens mit dem Zustande desselben im höchsten Alter, so besteht das Ganze im Alter fast bloß in der Wechselwirkung der einzelnen Theile und ihrer Kräfte, ähnlich einem Mechanismus, der bloß durch eine solche Wechselwirkung seiner Theile erhalten wird. Im Keime dagegen, welcher den Grund zur Production aller Theile enthält, ist die Kraft noch unvertheilt vorhanden, das organische Princip gleichsam im Zustande der größten Concentration: die Entwickelungsfähigkeit ist am größten, die Entwickelung selbst am geringsten. Hat nun jene Kraft eine Zeitlang gewirkt, ist der Organismus bis über die Jugend entwickelt, so haben wir nicht mehr ein Einfaches mit der unvertheilten Kraft des Ganzen, sondern ein Mannichfaltiges mit vertheilten Kräften. Je mehr aber die Kraft des Ganzen sich vertheilt, je weniger noch unverwandte organische Kraft vorhanden, um so mehr scheint der Organismus die Fähigkeit zu verlieren, durch den Einfluß allgemeiner Lebensreize belebt zu werden, um so geringer wird gleichsam die Affinität zwischen der organischen Materie und den allgemeinen Lebensreizen, welche das Leben gleich der Flamme anfachen; in demselben Maße, in welchem der Organismus sich entwickelt, nimmt jene Affinität ab. Dieß sieht einer Erklärung gleich, im Grunde ist es aber nur eine Darstellung des Zusammenhangs der Erscheinungen, von welcher nicht bestimmt behauptet werden kann, daß sie richtig ist" (a. O. S. 31 f.). —

Mit Johannes Müller's Grundanschauungen stimmt im Wesentlichen Rud. Wagner, der ausgezeichnete Göttinger Physiologe, überein. Noch in seiner neuesten Schrift (Der Kampf um die Seele, Gött. 1857, S. 209 f.) wie in älteren behauptet er mit voller unerschütterlicher Entschiedenheit: „Weder die lebenden noch die früher existirenden untergegangenen Pflanzen- und Thiergeschlechter entstehen oder sind je entstanden durch eine s. g. generatio aequivoca in dem Sinne, daß die ponderabeln Stoffe, aus denen die Erde und ein großer Theil unsers Planetensystems zu bestehen scheint, unter dem Einfluß der Imponderabilien (Licht, Wärme, Elektricität) sich ohne weitere besondere Ein-

flüsse hätten zu Pflanzen- und Thierleibern zusammensetzen können. Auch die Bildung von Keimen der Pflanzen, Thiere und Menschen aus einer bloßen Gegenwirkung der Grundstoffe auf einander unter den ihnen immanenten, wenn auch gesteigerten physikalischen Kräften ist unmöglich. Denn die Lebensprocesse der organischen Körper sind zwar an die allgemeinen Gesetze der physikalischen und chemischen Kräfte gebunden, involviren die letzteren, gehen aber nicht in ihnen auf. Es kommen vielmehr neue, aus den bekannten, beschränkten und fixirten mechanischen Wirkungen der physikalisch-chemischen Molecularkräfte niemals erklärbare Erscheinungen vor. Insbesondere können die morphologischen Phänomene, welche sich auf die Lehre von der Zeugung und Entwickelung, auf die die Gewebe und Organe bildende Thätigkeit der Pflanzen-, Thier- und Menschenkörper nach ihrem Verhältniß als Individuen und Arten, und auf deren historische Erhaltung durch Keimbildung beziehen, aus der physikalischen und chemischen Atomistik durchaus nicht erklärt werden" (a. O. S. 211. Vgl. Lehrb. d. speciellen Physiol. Leipz., 1842, S. 307 f.). — Dasselbe behauptet P. Flourens, der Hauptvertreter der physiologischen Wissenschaft in Frankreich, wenn er bemerkt: Barthez, der das „vitale Princip" in die Physiologie eingeführt habe, sey im vollen Rechte gewesen, wenn er damit begonnen habe, sein vitales Princip von den rein mechanischen und chemischen Kräften abzusondern; sein Fehler sey nur gewesen, daß er dieß Princip „personificirt" habe, als sey es ein besonderes, selbstständiges Wesen (être), und nicht eine bloße Kraft, die nur im Zusammenwirken mit andern Kräften ihrer Erfolge mächtig ist. Seine eigne Ansicht drückt Flourens mit den Worten aus: „Ce n'est pas la matière, qui vit; une force vit dans la matière, et la meut et l'agite et la renouvelle sans cesse" (De la Vie et de l'Intelligence. Paris, 1858. II Partie, p. 98. I Partie, Préface). Ebenso hält der geistreiche Physiker und Physiologe Schmidt in Dorpat an der Annahme einer besondern Lebenskraft fest, indem er bemerkt, die Lebenskraft sey zwar aus der Mode gekommen, sie sey „zur metabolischen Kraft der Zelle geworden"; aber damit habe sie

im Grunde nur den Namen gewechselt, da die umbildende, gestaltende Kraft der Zelle eben doch eine besondre, in der unorganischen Natur nicht vorkommende Kraft sey (Zur vergleichenden Physiologie der wirbellosen Thiere, Braunschw., 1845, S. 15). Gleichermaßen endlich erachtet Th. Bischoff, der bekannte Münchener Physiologe, „die Annahme einer eigenthümlichen und individuellen Ursache oder Kraft, welche den ganzen Körper schafft und baut und ihre psychischen Qualitäten durch das Gehirn offenbart" für „unabweisbar" (Ueber den Unterschied zwischen Mensch und Thier, in den „Wissenschaftlichen Vorträgen, gehalten zu München" ꝛc., Braunschw., 1858, S. 318). —

Einer der Ersten, der gegen diese s. g. vitalistische, früher allgemein herrschende Ansicht vom Organismus auftrat, war G. A. Spieß in seiner Schrift: J. B. v. Helmont's System der Medicin, verglichen mit den bedeutenderen Systemen der älteren und neueren Zeit ꝛc. (Frankf., 1840). Seine hier erhobenen Einwendungen wiederholt er in seiner „Physiologie des Nervensystems vom ärztlichen Standpuncte" (Frankf., 1844, S. 486 ff.). Allein er stellt schon die Frage, um die sich der Streit dreht, nicht ganz richtig, wenn er behauptet: es handle sich darum, „ob die Lebenserscheinungen gleich den Erscheinungen des Galvanismus, der Elektricität ꝛc. nur Aeußerungen der Materie und Wirkungen der mit den materiellen Substanzen verbundenen Kräfte, oder ob sie umgekehrt Wirkungen einer besondern, nicht an den einzelnen organischen Substanzen haftenden, sondern mit dem Organismus als Ganzen nur verbundenen, denselben beherrschenden, den materiellen Kräften selbst oft entgegen wirkenden Kraft, einer besondern Lebenskraft sind" (a. O. S. 493). Denn darauf bestehen die Vitalisten keineswegs, daß die Lebenskraft dem Ganzen des Organismus und nicht den einzelnen organischen Substanzen inhärire; es genügt ihnen vollkommen, wenn man sie nur überhaupt als eine der organischen Materie eigenthümlich zukommende Kraft anerkennt, d. h. sie behaupten, daß neben den allgemeinen physikalischen und chemischen Kräften eine Kraft angenommen werden

müſſe, welche gegenwärtig nur den organiſchen Subſtanzen anhafte und bei der erſten Entſtehung lebender Weſen die Organiſation der Materie bewirkt habe. Eine ſolche Kraft ſetzt Spieß implicite ſelbſt voraus, wenn er erklärt: „Das Weſen des Organismus beſteht darin, daß alle die zahlloſen in ihm vorkommenden Thätigkeiten auf Ein gemeinſames Ziel hingerichtet, alle die einzelnen in ihm waltenden Kräfte, ſo ſelbſtſtändig ſie an und für ſich ſeyn mögen, zu einer höheren Einheit verbunden ſind“ (a. O. S. 437). Denn iſt dieß das „Weſen“ des Organismus, ſeine Eigenthümlichkeit, durch die er von allen unorganiſchen Körpern ſich unterſcheidet, ſo kommt ihm eben damit auch eine eigenthümliche Kraft zu, welche eben alle an ihm vorkommenden Thätigkeiten „auf Ein gemeinſames Ziel hinrichtet“ und die in ihm waltenden Kräfte „zu einer höheren Einheit verbindet.“ Dieſe Kraft bezeichnet Spieß ſpäter als die „Nerventhätigkeit“; denn ſie iſt es, welche nach ihm „alle eigentlich organiſche Thätigkeit in ſich begreift“ (S. 486). Die Nerventhätigkeit ſoll aber freilich „nur die Aeußerung der in Miſchung und Form ganz eigenthümlich beſchaffenen Nervenmaterie ſeyn“, und die Nerven äußern angeblich dieſe „ihre Thätigkeit, wie ſie keiner andern Subſtanz in der ganzen Natur eigen iſt, in derſelben Weiſe, wie der Magnet ſeine magnetiſche Thätigkeit“ u. ſ. w. Allein die Nerventhätigkeit iſt nothwendig eine Aeußerung der Nervenkraft und nicht der bloßen Nervenmaterie: denn dasjenige, das in irgend einer Thätigkeit ſich äußert, nennt man allgemein eine Kraft. Und wenn die Nerventhätigkeit nur den Nerven und „keiner andern Subſtanz in der ganzen Natur“ eigen iſt, und doch „alle eigentlich organiſche Thätigkeit in ſich begreift“, alſo alle Lebenserſcheinungen hervorruft, ſo iſt ſie offenbar nicht nur eine den Organismen ſpecifiſch eigenthümliche Kraft, ſondern recht eigentlich Lebenskraft, weil eben Grund und Urſache aller Lebendigkeit und aller Lebensäußerungen. Die Gründe, mit denen Spieß dennoch gegen die Annahme einer beſondern Lebenskraft polemiſirt, betreffen weniger die Sache ſelbſt, als die einſeitige und ver-

kehrte Auffassung derselben seitens ihrer Vertreter. Sie sind außerdem von seinen Nachfolgern viel schärfer und schroffer formulirt worden.

So namentlich von Du Bois-Reymond, in seinem berühmten Werke über die thierische Elektricität. „Alle Veränderungen der Körperwelt, behauptet er hier, kommen in unsrer Vorstellung auf Bewegung zurück. Also können auch alle organischen Vorgänge nichts andres seyn als Bewegungen. Nun aber lassen sich alle Bewegungen schließlich zerlegen in solche, welche erfolgen nach der zwei vorausgesetzte Stofftheilchen verbindenden geraden Linie, entweder in der einen oder in der andern Richtung. Also auf solche einfache Bewegungen müssen auch die Vorgänge in den organischen Wesen am letzten Ende zurückführbar seyn. Man sieht daher, daß, wenn die Schwierigkeit der Zergliederung nicht unser Vermögen überstiege, die analytische Mechanik im Grunde reichen würde bis zum Problem der persönlichen Freiheit, dessen Erledigung Sache der Abstractionsgabe jedes Einzelnen bleiben muß" (Untersuchungen über thierische Elektricität, 1. Bd. Berlin, 1848, Vorr. S. XXXV). Diese Behauptung bildet die Grundlage seiner ganzen Polemik gegen den Vitalismus. Allein zunächst wäre u. E. erst zu beweisen gewesen, daß alle Veränderungen in der Körperwelt für unsre Vorstellung auf jene „einfachen Bewegungen" in gerader Linie zurückkommen. Wenn das Sonnenlicht die Säfte in den Pflanzenblättern grün färbt oder eine Stahlnadel magnetisch macht, wenn durch Induction ein Leiter elektrisch wird oder wenn die Vorstellung eines ekelhaften Gegenstandes Uebelkeit und Erbrechen bewirkt, so werden wir dieß doch wohl als „Veränderungen in der Körperwelt" anerkennen müssen. Gleichwohl dürften selbst Naturforscher vom Fach nicht leicht einsehen, wie es möglich sey, sich diese Veränderungen als Folge einer geradlinigten, zwei vorausgesetzte Atome verbindenden Bewegung vorzustellen. Du Bois-Reymond giebt selbst zu, daß wir in Betreff der organischen Vorgänge „nie zu einem wirklichen Verständniß, nämlich zu einer mechanischen Analysis derselben ge-

langen werden", d. h. daß es unmöglich sey und bleiben werde, uns diese Vorgänge als einfache, zwei vorausgesetzte Atome verbindende Bewegungen vorzustellen. Dann aber schwebt die Behauptung, daß dennoch diese Vorgänge wie alle Veränderungen in der Körperwelt auf solchen Bewegungen beruhen müssen, in der Luft. Denn sind wir nicht im Stande, sie uns so vorzustellen, so beruhen sie für uns wenigstens nicht auf solchen Bewegungen. Außerdem aber ist es nicht wahr, daß in unsrer Vorstellung alle Veränderungen der Körperwelt auf jene einfachen Bewegungen zurückkommen. Ich kann mir z. B. sehr wohl einen Punct (ein Atom) denken, der, durch irgend eine Kraft in Bewegung gesetzt, um sich selbst kreist, und diese Bewegung andern ihn berührenden Puncten mittheilend, eine bedeutende Veränderung im Zustande des aus ihnen bestehenden Körpers bewirkt. Gesetzt aber auch, Reymond hätte Recht und wir wären wirklich außer Stande uns Veränderungen in der Körperwelt anders als unter der Form jener einfachen Bewegungen vorzustellen, so würde allerdings zwar folgen, daß alle Vorgänge, die diese Form nicht haben oder nicht auf sie sich zurückführen lassen, uns „unverständlich" oder vielmehr unvorstellbar bleiben müßten. Keineswegs aber würde folgen, daß alle solche Vorgänge an sich bloß aus jenen einfachen Bewegungen bestehen. Denn darum, weil wir uns alle Veränderungen nur unter der in Rede stehenden Form vorzustellen vermögen, braucht doch offenbar nicht an sich jede Veränderung diese Form zu haben. Sie kann vielmehr an sich ebenso wohl irgend eine andre, wenn auch uns unverständliche Form besitzen; und überall, wo wir schlechthin außer Stande sind einzusehen, wie eine gegebene Veränderung auf jene einfachen Bewegungen zurückkommen oder aus ihnen zusammengesetzt seyn könne, werden wir vollkommen berechtigt seyn anzunehmen, daß dieselbe auf irgend einer andern Bewegung beruhe. Ja diese Annahme hat die größere Berechtigung für sich überall, wo wir auch nicht einmal einzusehen vermögen, wie die Veränderung, gesetzt sie bestünde aus jenen einfachen Bewegungen, so complicirt seyn könne,

daß sie unser Zergliederungsvermögen überstiege. Gerade dieß aber ist bei den organischen Vorgängen der Fall, namentlich bei der Bildung der einfachen Keimzelle, dem ersten Anfange aller Organisation: die Schwierigkeit ist hier nicht, sich die Bewegungen zu denken, durch welche Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff, in Zellenform zusammentreten, sondern wie dieß Zusammentreten *organische* Materie mit ihren eigenthümlichen Qualitäten ergeben könne, während es sonst ganz *andre* Materien mit *andern* Eigenschaften ergiebt.

Man sieht, Du Bois-Reymond setzt ohne Weiteres *voraus*, daß alle Veränderungen in der Körperwelt auf *mechanischer* Bewegung beruhen, d. h. daß jeder Körper *nur* eine Maschine sey. Das ist aber eine bloße petitio principii, die durch den allgemeinen Satz von dem Zurückkommen aller Veränderungen in unsrer Vorstellung auf jene einfachen Bewegungen nur schlecht verhüllt wird. Allein selbst mit dieser petitio principii vermag er seine Ansicht nicht durchzuführen, ohne sich verschiedentlich in Widersprüche zu verwickeln. „Als Ursache der Bewegungen, fährt er fort, werden insgemein die Kräfte betrachtet. Diese Vorstellung ist zwar grundlos, wir können aber vor der Hand dabei stehen bleiben, da das Unzulängliche davon erst bei einem vorgerückteren Stande der Untersuchung gefährlich zu werden anfängt. Da die Bewegungen in der Richtung der Kräfte erfolgen sollen, so ist mit dem Vorhergehenden bereits ausgesprochen, daß es weder in der anorganischen noch in der organischen Natur Kräfte gebe, deren letzte Componenten nicht entweder einfach anziehende oder abstoßende, s. g. Centralkräfte seyen. Man sieht daher, daß der einzige Unterschied, der noch denkbar ist zwischen den Vorgängen der anorganischen und denen der organischen Natur, zu suchen seyn würde in einer Verschiedenheit der Centralkräfte, womit die Stofftheilchen in beiden ausgerüstet gedacht werden." Hierauf giebt er eine Beschreibung der Ansicht seiner Gegner, der Vitalisten, die wir billig übergehen, da der Verf. selber einräumt, daß sie „in dieser vollen Blöße", d. h. in der Fassung, die er ihr zu geben beliebt, nicht

leicht mehr anzutreffen ſey. „Ein Mangel der Vorſtellung von der Lebenskraft, heißt es dann weiter, liegt erſtens ſehr an der Oberfläche. Wir haben oben geſehen, daß alle Bewegungen, alſo auch alle Kräfte, welche dieſelben bewirken ſollen, am letzten Ende zerlegbar ſind in geradlinigte Bewegungen und Kräfte zwiſchen den vorausgeſetzten Stofftheilchen. Hierauf iſt bei jener Vorſtellung auch nicht die mindeſte Rückſicht genommen. Wenn z. B. einem Salamander abgeſetzte Gliedmaßen wieder hervorſproſſen, ſo begnügt ſich die fragliche Lehre damit, darin ſchlechthin das Werk der Lebenskraft zu ſehen. Sie überlegt nicht, daß der Bau, der hier aufgeführt wird, hinausläuft auf die Bewegung und paſſende Anordnung unzähliger Stofftheilchen. Alle dieſe Bewegungen, dieſe endlichen Gleichgewichtszuſtände entſtehen durch die Zuſammenſetzung der geradlinigten Bewegungen zwiſchen den Stofftheilchen oder der Kräfte, denen wir ſie zuſchreiben. Es kann alſo in Wahrheit keine beſtimmte Vorſtellung erwecken, wenn man von einer hier waltenden organiſirenden Kraft ſpricht, welche im Blauen hängt, von keinem beſtimmten Puncte ausgeht, auf keinen beſtimmten Punct wirkt. Nicht um Eine Kraft handelt es ſich hier, wenn einmal von Kräften die Rede ſeyn ſoll, ſondern um unendlich viele in unendlich vielen Richtungen auf die mannichfachſte Weiſe thätige, welche von Stofftheilchen ausgehen, um auf Stofftheilchen zu wirken. Alſo auch nicht Eine Lebenskraft dürfte angenommen werden, wenn es einmal Lebenskräfte geben ſoll, ſondern mindeſtens müßten ihrer mehrere, ja unzählige ſeyn“ (S. XXXIX). Wir begnügen uns vorläufig mit der Gegenbemerkung, daß nichtsdeſtoweniger der Verf. die Eine, alle übrigen Kräfte oder Bewegungen beherrſchende Lebenskraft ſelber annimmt, wenn er von einer „paſſenden Anordnung“ der unzähligen Stofftheilchen ſpricht. Denn dieſe paſſende Anordnung muß doch, da ſie entſteht, eine Urſache haben. Durch unendlich viele in unendlich vielen Richtungen auf die mannichfachſte Weiſe wirkende Kräfte oder Bewegungen, wenn dieſe ſich ſelber überlaſſen bleiben, kann ſie aber nicht entſtehen, weil das Paſſende

nothwendig das Unpassende ausschließt, das unendlich Viele und Mannichfache als solches dagegen Passendes wie Unpassendes enthält. Wenigstens ist Jeder, der das Gegentheil behauptet, verpflichtet darzuthun, wie aus den unendlich vielen und mannichfachen Bewegungen, ohne einen sie dirigirenden Einfluß eine nicht nur überhaupt-passende, sondern sogar eine ganz bestimmte passende Anordnung hervorgehen könne. So lange dieß nicht nachgewiesen ist, werden wir auf Grund der angedeuteten logischen Gesetze berechtigt, ja genöthigt seyn, einen solchen die mannichfachen Bewegungen beherrschenden Einfluß, d. h. die geleugnete Lebenskraft dennoch anzunehmen.

Nachdem Du Bois-Reymond diesen vergeblichen, auf ihn selbst zurückfallenden Streich gegen die gewöhnliche Ansicht von der Lebenskraft geführt hat, bekämpft er die Haltbarkeit einer andern Auffassung, deren Möglichkeit er vorläufig zugegeben hatte. „Wir sind oben zu der Einsicht gelangt, daß zwischen den Vorgängen der anorganischen und denen der organischen Natur kein andrer Unterschied denkbar sey, als derjenige, daß in beiden die Stofftheilchen mit verschiedenen Kräften ausgerüstet seyen. Ob eine solche Verschiedenheit wirklich stattfinde, haben wir noch unerörtert gelassen. Den Vertheidigern der Lebenskraft erscheint dieselbe als eine ausgemachte Sache, und sie würde also nach ihnen zu suchen seyn eben in jenen neuen Kräften, womit die Stofftheilchen in den Organismen ausgerüstet werden. Diese Annahme ist unhaltbar. Denn der Kraft, wenn sie als Ursache der Bewegung gefaßt wird, kommt in Wahrheit gar keine Wirklichkeit zu. Geht man auf den Grund der Erscheinungen, so erkennt man bald, daß es weder Kräfte, noch Materie giebt. Beides sind von verschiedenen Standpuncten aus aufgenommene Abstractionen der Dinge wie sie sind. Sie ergänzen einander und setzen einander voraus. Vereinzelt haben sie keinen Bestand, so daß die vorstellende Thätigkeit, indem sie das Wesen der Dinge zu zergliedern strebt, keinen Ruhepunct findet, sondern in's Unendliche zwischen beiden Abstractionen hin und her schwankt." In Wahrheit sey die Kraft nur „eine ver-

steckte Ausgeburt unsers Hanges zur Personification", ein „rhetorischer Kunstgriff unsers Gehirns", also ein ganz willkührliches Machwerk unsrer Einbildungskraft. Es ist nicht schwer diese Behauptung zu widerlegen, und darzuthun, daß der Begriff der Kraft als der wirkenden Ursache vom logischen Denkgesetze der Causalität unabweislich gefordert ist. Verwirft die Naturwissenschaft dennoch die objective Berechtigung dieses Begriffs, so muß sie auch die Forschung nach den Ursachen der Erscheinungen und den waltenden Gesetzen aufgeben: denn das Gesetz ist nur die bestimmte Art und Weise (Form), in der eine allgemeine Ursache (Kraft) wirkt. Dann aber hört die Naturwissenschaft auf Wissenschaft zu seyn und degradirt sich zur bloßen Naturbeschreibung der „Dinge wie sie sind." Zu dieser Consequenz gelangt in der That Du Bois-Reymond, wenn er weiter bemerkt: „Fragt man, was denn übrig bleibe, wenn weder Kräfte noch Materie Wirklichkeit besitzen, so antworten wir: es ist dem menschlichen Geiste nun einmal nicht beschieden, in diesen Dingen über einen letzten Widerspruch hinauszukommen. Wir ziehen daher vor, statt uns im Kreise fruchtloser Speculationen zu drehen oder mit dem Schwerte den Knoten zu zerhauen, uns zu halten an die Anschauung der Dinge wie sie sind. Denn wir können uns nicht dazu verstehen, weil uns auf dem einen Wege eine richtige Deutung versagt ist, die Augen zu schließen über die Mängel einer andern, aus dem einzigen Grunde, daß keine dritte möglich scheint; und wir besitzen Entsagung genug, um uns zu finden in die Vorstellung, daß zuletzt aller Wissenschaft doch nur das Ziel gesteckt seyn möchte, nicht das Wesen der Dinge zu begreifen, sondern begreiflich zu machen, daß es nicht begreiflich sey" (S. XLI). Diese Sätze verdienen alle Anerkennung: sie sind das Zeugniß eines ächt wissenschaftlichen Geistes, eines tiefern, über die gemeinen Schranken des naturwissenschaftlichen Empirismus sich erhebenden Nachdenkens. Aber der Verf. bleibt ihnen leider nicht getreu. Denn auf seine eigne Grundanschauung sollen sie keine Anwendung finden: daß alles Geschehen in der Natur auf eine analytische Mechanik zurück-

führbar seyn müsse, d. h. daß das Wesen der Dinge der Mechanismus sey, soll nichtsdestoweniger unerschütterlich feststehen. Zu Gunsten dieser Grundanschauung wird dann auch sofort die Materie, der so eben die Wirklichkeit abgesprochen worden, in ihre Rechte wieder eingesetzt, ja sogar die Kraft, wenn auch unter einer andern Firma, wieder zugelassen. „Vor unserm Denken, das vor keiner Consequenz zurückscheut, löst sich das Weltganze auf in bewegte Materie, deren Wesen zu erfassen wir nicht für möglich halten. Die Gesetze der Bewegungen, weniger ihre Ursachen, kennen zu lernen, erscheint uns als erreichbare Aufgabe unsers Strebens. Nun kann das Wort Kraft für uns keine andre Bedeutung mehr haben als die, wodurch es der analytischen Mechanik so große Dienste geleistet hat. Die Kraft ist uns das Maaß, nicht die Ursache der Bewegung; mathematisch ausgedrückt, sie ist die zweite Ableitung des Weges des in veränderlicher Bewegung begriffenen Körperlichen nach der Zeit" (S. XLII). Allein der Verf. übersieht, daß mit dieser Restitution von Materie und Kraft, mit dieser Umdeutung der Begriffe schlechthin nichts gewonnen ist. Sind Kraft und Materie bloße Abstractionen, so ist „bewegte Materie", d. h. Bewegung und Materie in Eins gefaßt, ebenfalls eine bloße Abstraction. Wissen wir nicht zu sagen, was Kraft sey, so wissen wir ebenso wenig anzugeben, was Bewegung ist: der Verf. wenigstens vergißt es uns zu sagen, wenn er es wissen sollte. Ja Bewegung ist im Grunde nur ein andrer Name für Kraft: denn Bewegung als solche, z. B. ein sich selbst drehender Punct, ist nicht bloße Ortsveränderung, sondern reine Thätigkeit, Kraft in ihrer Aeußerung. Bewegung ohne Etwas, das sich bewegt oder bewegt wird, ist ebenso undenkbar und ebenso unwirklich, als eine Thätigkeit, die nichts thut oder eine Kraft (Ursache), die nichts bewirkt. Kommt also der Materie für sich keine Wirklichkeit zu, so kann sie dieselbe durch die Bewegung, als bewegte Materie, nicht erhalten. Das Maaß der Bewegung als die Kraft derselben zu bezeichnen, ist völlig willkührlich: das Maaß hängt wohl von der Kraft ab, kann aber niemals mit ihr identificirt

werden, weil es ein logiſcher Widerſpruch iſt, die Wirkung mit der Urſache zu indentificiren, d. h. die Wirkung für keine Wirkung zu erklären. Außerdem wird damit wiederum nur ein neuer Name an die Stelle des alten geſetzt. Was iſt das Maaß der Bewegung? „Die zweite Ableitung des Weges des in veränderlicher Bewegung begriffenen Körperlichen nach der Zeit“? Aber von woher läßt ſich der Weg, die Richtung einer Bewegung ableiten, wenn nicht von der Kraft, von der ſie ausgeht? Die mathematiſche Formel für die Richtung und Geſchwindigkeit einer Bewegung iſt doch noch keine Ableitung derſelben. Und was iſt die Zeit, wenn nicht eine vorausgeſetzte Bewegung, die ſelbſt ſchon ein Maaß beſitzen muß, wenn nach ihr die räumliche Bewegung eines Körperlichen gemeſſen werden ſoll. Worin aber beſteht das Maaß der zeitlichen Bewegung rein als ſolcher? Solange uns dieß der Verf. nicht ſagt, wiſſen wir ſchlechthin nichts, wenn wir das Maaß der Bewegung von Stofftheilchen (Materie), d. h. das X eines X von einem X kennen. Jedenfalls haben die Bewegungen ein verſchiedenes Maaß, und ebenſo iſt, ſelbſt bei gleichem Maaße derſelben, ihr Reſultat ein verſchiedenes. Wenn die Atome des Sauerſtoffs ſich zu denen des Eiſens hinbewegen oder beide zuſammentreffen, ſo verbinden ſich beide chemiſch und das Eiſen wird zu Roſt. Wenn dagegen Atome von Stickſtoff und Eiſen — geſetzt auch das Maaß (die Kraft) der Bewegung wäre ganz dieſelbe — aufeinander ſtoßen, ſo findet keine Verbindung ſtatt. Dieſe Verſchiedenheit des Reſultats kann nicht in der Bewegung und deren Maaße liegen: denn dieſe war ganz dieſelbe. Die Chemie pflegt ſie daher von den verſchiedenen Eigenſchaften (der verſchiedenen Affinität) des Sauerſtoffs und Stickſtoffs zum Eiſen abzuleiten. Aber wenn es keine Kräfte giebt, ſo kann es auch keine Eigenſchaften geben: denn letztere können nur gefaßt werden als die Aeußerungen beſtimmter Kräfte. Wenn ſie Du Bois-Reymond anders faſſen und auf ſein „Maaß der Bewegungen“ zurückführen will, ſo mußte er uns die Möglichkeit davon wenigſtens andeuten. So lange er dieß nicht gethan, werden wir

berechtigt seyn, seine Identification von Kraft und Maaß für eine unfruchtbare Verwechselung der Begriffe zu erklären, die nur von dem Mangel an philosophischer Durchbildung der Gedanken, woran die moderne Naturwissenschaft durchgängig leidet, ein neues Zeugniß giebt.

Dagegen kann, wenn es überhaupt keine Kräfte giebt, freilich auch von einer besondern Lebenskraft nicht die Rede seyn; und Du Bois-Reymond brauchte daher nicht noch besonders hinzuzufügen: „Es kann sonach nicht länger zweifelhaft bleiben, was zu halten sey von der Frage, ob der von uns als einzig möglich erkannte Unterschied zwischen den Vorgängen der belebten und unbelebten Natur auch wirklich bestehe. Ein solcher Unterschied findet nicht statt. Es kommen in den Organismen den Stofftheilchen keine neuen Kräfte zu, keine Kräfte, die nicht auch außerhalb derselben wirksam wären. Die Scheidung zwischen der s. g. organischen und unorganischen Natur ist eine ganz willkührliche. Es giebt keine Lebenskraft, weil die ihr zugeschriebenen Wirkungen zu zerlegen sind in solche, welche von Centralkräften der Stofftheilchen ausgehen. Es giebt keine solche Kraft, weil Kräfte nicht selbstständig bestehen, nicht der Materie willkührlich zuertheilt und dann wieder von ihr abgelöst werden können. Es giebt überhaupt keine Kräfte, und wenn man von Kräften reden will, so muß man es wenigstens nur in der Weise thun, daß diese Fiction auch wirklich die Dienste leiste, zu welchen sie berufen ist" (S. XLIII f.). Was an diesen Sätzen Wahres ist, trifft die Gegner nicht, so wenig als die Berufung auf den s. g. „Grundsatz von der Erhaltung der Kraft", den der Verf. schließlich noch gegen die Vertheidiger der Lebenskraft in's Feld stellt. Denn keiner von ihnen hat behauptet, „die Materie sey wie ein Fuhrwerk, davor die Kräfte nach Belieben angespannt und dann wieder abgeschirrt werden können." Wohl aber beweisen unzählige Thatsachen, daß die Stofftheilchen, wenn sie in bestimmte Verbindungen zusammentreten, Wirkungen (Erscheinungen) zeigen, die vorher nicht vorhanden waren und wieder verschwinden, sobald jene Verbindungen sich lösen. Wenn

Magneteiſenſtein — d. h. eine eigenthümliche Verbindung von Eiſenoxyd und Eiſenoxydul — Eiſen, Nickel, Kobalt anzieht ꝛc., ſo übt er damit eine Wirkung, die weder Eiſen noch Sauerſtoff, weder Eiſenoxyd noch Eiſenoxydul zeigen und die ſich daher verliert, ſowie dieſe Elemente aus ihrer Verbindung zu Magneteiſenſtein heraustreten. Um jener eigenthümlichen Wirkungen willen ſchreiben die Phyſiker letzterem eine beſondre (die ſ. g. magnetiſche) Kraft zu, — eine Kraft, welche, in ihren Aeußerungen wenigſtens, ſich nicht „erhält", ſondern entſteht und vergeht. Natürlich weiß Du Bois-Reymond das Alles ſehr wohl. Er erkennt es ſogar hinſichtlich der Organismen und ihrer eigenthümlichen Wirkungsweiſe (der ſ. g. Lebenserſcheinungen) ausdrücklich an, indem er bemerkt: „Wenn die Organismen Erſcheinungen darbieten, die in der anorganiſchen Natur nicht vorkommen, ſollte dies nicht einfach daher rühren, daß die Stofftheilchen in denſelben, obwohl mit ganz den nämlichen und keinen andern Eigenſchaften begabt als außerhalb derſelben, doch zu einander in neue Beziehungen treten und neue Verbindungen eingehen? Was Wunder, wenn dieſe Neues zu leiſten im Stande ſind?" (S. XLVI). Allein eben damit widerlegt er ſelbſt ſeine Einwendungen gegen die Lebenskraft. Denn wenn die Stofftheilchen in ihren neuen organiſchen Verbindungen Etwas „leiſten", was ſie außerhalb derſelben nicht leiſten, ſo tritt mit dieſen neuen Verbindungen auch eine neue Kraft auf. Wenigſtens hat bisher noch die Naturwiſſenſchaft allgemein anerkannt, daß jede Leiſtung (Wirkung) einen Grund oder eine Urſache haben müſſe; und die Urſache einer Leiſtung, die nur unter gewiſſen Bedingungen eintritt, nennt alle Welt eine Kraft. Und folglich wird die Urſache jener „neuen", nur den Organismen eigenthümlichen Leiſtung mit Recht als organiſche oder Lebenskraft zu bezeichnen ſeyn. Dann aber iſt auch die Scheidung zwiſchen der organiſchen und anorganiſchen Natur keineswegs eine willkührliche; ſie iſt vielmehr thatſächlich eben damit gegeben, daß es Verbindungen der Stofftheilchen, Leiſtungen und Kräfte giebt, die nur in den Organismen vorkommen.

Sollten dieſe Kräfte, obwohl ſie nur in und mit jenen neuen organiſchen Verbindungen der Stofftheilchen ſich äußern, doch jedem Stofftheilchen an und für ſich inhäriren, wie Du Bois-Reymond will, indem er behauptet, die Stofftheilchen ſeyen innerhalb wie außerhalb der organiſchen Verbindung mit „ganz den nämlichen" Eigenſchaften (Kräften) begabt, ſo wäre die Lebenskraft allerdings keine neu entſtehende, ſondern nur eine latente Kraft, welche die Stofftheilchen beſitzen, aber nur zu äußern vermögen, nachdem ſie zu einer organiſchen Verbindung zuſammengetreten ſind. Allein Jedermann ſieht, daß dieß wiederum eine bloße petitio principii, eine völlig unerwieſene Vorausſetzung iſt. Denn daß den Stofftheilchen diejenigen Kräfte, welche zu den neuen organiſchen Leiſtungen nöthig ſind, an und für ſich ſchon zukommen und ihnen nicht erſt durch die organiſche Verbindung — wie Lotze ſich ausdrückt — „zuwachſen", läßt ſich empiriſch durchaus nicht darthun, da ſie dieſelben außerhalb der organiſchen Verbindungen ſchlechterdings nicht äußern. Sie können ſie daher an und für ſich ſchon beſitzen, aber ebenſo wohl kann es ſeyn, daß ſie erſt in und mit der organiſchen Verbindung oder doch durch die dieſelbe hervorrufende Kraft entſtehen.

Gleichermaßen iſt es eine leere, nackte Vorausſetzung, wenn Du Bois-Reymond annimmt, die Kräfte, die in den Organismen walten, ſeyen an ſich ganz dieſelben mit den allgemeinen phyſikaliſchen und chemiſchen Kräften, die in der unorganiſchen Natur wirken. Denn da er zugiebt, daß die Leiſtungen der Organismen „neue" ſeyen, die „in der anorganiſchen Natur nicht vorkommen", da er ſelbſt ſich gelegentlich auf den Satz beruft, daß „die Wirkungen den Urſachen proportional ſeyen", ſo iſt die einfache logiſche Conſequenz, daß auch die Urſachen dieſer neuen Leiſtungen, die Kräfte, neue ſeyn werden und ſomit nicht ohne Weiteres mit den anorganiſchen Kräften zu identificiren ſind. Wollte er dieſer Conſequenz ſich entziehen, ſo mußte er nachweiſen, daß und wie die neuen organiſchen Leiſtungen (Erſcheinungen) dennoch von den alten unorganiſchen Kräften herrühren können. Statt deſſen räumt er ein, daß „wir

die neuen Erscheinungen nicht [aus den wirkenden Kräften der anorganischen Natur] zu erklären vermögen", behauptet aber, daß dieß nur „an der gränzenlosen Mannichfaltigkeit, Verwickelung und Versteckheit jener neuen Beziehungen liege", in welche die Stofftheilchen in den Organismen eingehen. Wiederum, müssen wir dagegen erinnern, kann es möglicher Weise so seyn; wiederum aber liegt dafür, daß es wirklich so sey, nicht der mindeste Grund vor. Denn selbst jene gränzenlose Mannichfaltigkeit und Verwickelung der Beziehungen hat Du Bois-Reymond nicht nachgewiesen; und doch läßt sie sich insofern bestreiten, als alle Organismen aus einer ersten einfachen Zelle hervorgehen, diese aber nichts von jener Mannichfaltigkeit und Verwickelung zeigt und doch gerade das Leistende (die letzte Ursache) jener neuen Leistungen der Organismen ist. —

Was endlich die vielbesprochene Frage nach der ursprünglichen Entstehung der ersten Organismen betrifft, so räumt zwar Du Bois-Reymond ein: „Allerdings können wir eine Menge chemischer Processe, die in den belebten Wesen vor sich gehen, nicht nachmachen; aber — fügt er hinzu — vermuthlich doch nur deshalb, weil wir die Bedingungen nicht kennen, geschweige sie zu verwirklichen wüßten, die dazu nöthig sind. Dem öfter gestellten Ansinnen: wenn denn nur physikalische und chemische Kräfte in den Organismen walteten, doch einmal durch solche Kräfte allein einen neuen Organismus herzustellen, diesem Ansinnen liegt nur ein Mangel an Ueberlegung zu Grunde. Als ob wir alle Leistungen der anorganischen Natur aus dem Aermel schütteln könnten! Als ob es nur so bei uns stände, das ganze Heer der Felsarten und Gesteine aus unsern Laboratorien hervorgehen zu lassen! Warum verfertigen wir so viele nützliche Stoffe nicht, die uns die todte Natur nur spärlich zugemessen hat? Weil, selbst wenn man mit Bestimmtheit wüßte, wie sie entstanden sind, unsre armseligen Mittel, die unmerkliche Spanne Zeit, über die wir zu gebieten haben, es uns nicht verstatten würden. Weshalb gelingt es uns andre Male, verschiedene Krystalle, Individuen der todten Natur, nach Belieben in's Daseyn

zu rufen? Weil wir die Bedingungen ihres Entstehens kennen und sie nachzuahmen wissen. Nun denn, so wird es wohl auch Umstände gegeben haben, unter welchen die organischen Wesen entstanden, und wer kann sagen, daß wir nicht vermöchten dergleichen zu verfertigen, wenn wir vermögend wären jene Umstände herzustellen?" (S. XLVII f.). Gewiß wird es solche „Umstände" (Bedingungen, Ursachen, Kräfte) gegeben haben; aber daß dieselben nur in einer besondern Combination, Verfassung, Erhöhung der allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte bestanden haben, folgt aus Allem, was Du Bois-R. vorgebracht hat, mit keiner Sylbe. Selbst die Analogie zwischen unsrer Unfähigkeit, organische, und der Unmöglichkeit, gewisse unorganische Körper künstlich nachzubilden, trifft nicht zu. Denn wenn es auch der Chemie noch nicht gelungen ist, alle Felsarten und Gesteine darzustellen, so hat sie doch nachgewiesen, daß sie es nur darum nicht vermöge, weil sie die besondern Umstände, den außerordentlichen Wärmegrad, die große Langsamkeit der Abkühlung ꝛc., kurz den abweichenden ungewöhnlichen Zustand, in welchem der Erdkörper zur Zeit der Entstehung jener Felsarten sich befunden, nicht künstlich wiederherzustellen im Stande ist. Aber zur Entstehung der Organismen bedarf es offenbar nicht solcher besondern, außergewöhnlichen, nur einmal dagewesenen Umstände: sie entstehen ja im gegenwärtigen längst festgestellten Zustande der Erde alle Tage vor unsern Augen, nur freilich nicht aus unorganischen Stoffen und durch bloß unorganische Kräfte, sondern unter Vermittelung der bereits vorhandenen Organismen aus organischer Materie. Allein wenn die organische Materie überhaupt und alle Leistungen der Organismen nur das Product der unorganischen Kräfte wären, so ist schlechterdings nicht einzusehen, warum zur Entstehung neuer Organismen das Vorhandenseyn von bereits entstandenen Organismen nothwendig seyn sollte: sind alle organischen Leistungen nur die Wirkungen der allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte, so muß auch die besondre Leistung der Erzeugung neuer Organismen eine solche Wirkung seyn, und folg-

lich müßten fortwährend neue Organismen durch die bloße Wirksamkeit der unorganischen Kräfte hervorgehen. Daß dieß gleichwohl nicht geschieht und sogar mit Hülfe aller Mittel der Physik und Chemie nicht möglich zu machen ist, bleibt jedenfalls ein seltsamer Umstand, der es doch einigermaßen rechtfertigen dürfte, wenn immer noch so Viele daran zweifeln, ob das Entstehen und Bestehen der Organismen *nur* auf Rechnung der wirkenden Kräfte der unorganischen Natur zu schreiben sey. Dazu kommt, daß die Annahme, die Natur habe nur Einmal, unter besondern Umständen, auf einer bestimmten Bildungsstufe des Erdkörpers die Kraft besessen, aus unorganischen Stoffen und durch unorganische Kräfte Organismen hervorzubringen, eine bloße Hypothese ist, welche durch die Thatsachen nicht einmal bestätigt wird. Denn die Paläontologie, gestützt auf die unzweifelhaftesten Ergebnisse der geologischen Forschung, lehrt bekanntlich, daß in den verschiedensten Bildungsepochen des Erdkörpers immer neue Organismen entstanden und namentlich der Mensch und die höheren Thiergeschlechter erst zu einer Zeit aufgetreten sind, da der Zustand des Erdkörpers in keiner wesentlichen Beziehung von der gegenwärtigen Ordnung verschieden war. Man hat sich daher genöthigt gesehen weiter vorauszusetzen, daß die mannichfaltigen Thiergeschlechter eines aus dem andern, die höheren aus den niederen durch Umbildung und Weiterentwicklung des Fötus unter den damals günstigen Umständen, hervorgegangen seyen, also z. B. die Amphibien aus den Fischen, die Menschen aus den Affen. Allein auch diese Voraussetzung ist unhaltbar. Denn einerseits beweisen die geologischen Thatsachen, daß die höheren Thiergeschlechter *gleichzeitig* entstanden und mit ihnen *zugleich* der Mensch auftrat. Andrerseits müßte, da dieß unter Umständen geschah, welche von den gegenwärtig bestehenden nicht wesentlich abwichen, auch noch heutzutage der Mensch aus dem Affen, ein Thiergeschlecht aus dem andern hervorgehen können. — Aber selbst zugegeben, daß unter besonderen, günstigen Umständen bloß unorganische Kräfte aus unorganischen Stoffen die ersten Organismen in's Daseyn gerufen

hätten, ſo würde mit dieſer Annahme doch wiederum nur die ſ. g. Lebenskraft, die zur Hauptpforte hinausgeworfen worden, durch eine Nebenthür wieder eingeführt. Denn danach wären es doch nur die beſondern günſtigen Umſtände, durch welche die unorganiſchen Stoffe und Kräfte die Fähigkeit erhalten hätten, organiſche Geſchöpfe aus ſich zu erzeugen. Ein Umſtand aber, der einen Stoff oder eine Kraft zu einer neuen, ohne ſeine Mitwirkung unmöglichen Leiſtung befähigt, iſt offenbar der Miturheber dieſer Leiſtung; und da man jede mitwirkende Urſache eine Kraft zu nennen pflegt, ſo verbirgt ſich unter der Firma der ſ. g. „beſondern" Umſtände in Wahrheit nur eine beſondre Kraft, welche, da ſie vorzugsweiſe die Organiſation bedingt, mit Fug und Recht als organiſche oder Lebenskraft zu bezeichnen ſeyn wird. —

Recenſionen.

1. Aeſthetik oder Wiſſenſchaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorleſungen von Dr. Friedrich Theodor Viſcher, ord. Prof. der Aeſthetik und deutſchen Literatur an der Univerſität zu Tübingen (jetzt in Zürich). Reutlingen und Leipzig, Carl Mäcken's Verlag. 1846. 1847.
2. Aeſthetiſche Forſchungen von Adolf Zeiſing. Frankfurt a. M., Verlag von Meidinger. 1855.
3. Grundriß einer allgemeinen Aeſthetik. Von Konrad Hermann, Dr. phil. und Privatdocent der Philoſophie an der Univerſität Leipzig. Leipzig, Fr. Fleiſcher, 1857.
4. Aeſthetiſche Fragen von Dr. J. Frauenſtädt. Deſſau, Druck und Verlag von Gebr. Katz. 1853.
5. Die theiſtiſche Begründung der Aeſthetik im Gegenſatz zu der pantheiſtiſchen. Von Dr. Ludwig Eckardt, Docenten der Aeſthetik an der Hochſchule in Bern. Jena, C. Hochhauſen's Verlag. 1857.

Daß neben den vielen Zweigen, in welche die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, die Philoſophie, ſich gliedert, auch die Aeſthetik fortwährend der vielſeitigſten und emſigſten Bearbeitung ſich zu erfreuen habe, davon zeugt ſchon die nicht unbedeutende Anzahl der in den letzten Jahren erſchienenen, in das äſthetiſche

Gebiet einschlagenden Schriften. Und Schriften dieser Art sind es wohl, welche nächst der Psychologie noch am ehesten auf Beachtung von Seiten des Publikums hoffen dürfen. Ist doch das Schöne an sich schon die ursprüngliche und untrennbare Einheit des Begriffs und der sinnlichen Erscheinung, und bildet demnach die in dem Schönen sich bewegende Kunst ein Element, welches durch die bloße Anschauung den Geist leicht und gleichsam magisch emporhebt in das Reich der übersinnlichen und doch die Leiblichkeit durchdringenden und beseelenden Ideen. Wenn nun gleich auch hier die Philosophie die ernste Aufgabe hat, die in sich ungebrochene, seelenvolle und harmonische Einheit der Idee und der sinnlichen Erscheinung, in welcher die ächte Schönheit sich im Allgemeinen bewegt, zu scheiden und in ihre einzelnen Bestandtheile zu zerlegen, und wenngleich auch auf dieses Feld des abstracten Denkens der Philosophie verhältnißmäßig nur eine kleine Zahl von Menschen folgen können oder wenigstens die hierzu erforderliche Anstrengung des Geistes sich geben wollen: so ist doch die bloße Analyse nicht die einzige Aufgabe der Philosophie, sie hat überall, zumal aber im ästhetischen Gebiete, die Analyse durch die Synthese zu ergänzen, und, nachdem sie die einzelnen Elemente des Schönen unterschieden hat, ihre Einheit wieder für das innere Auge des Geistes herzustellen. Indem aber die Philosophie mittelst der Synthesis, welche selbstverständlich nicht als eine äußerliche Zusammensetzung, sondern im Schönen selbst als lebendige, ursprüngliche und wechselseitig freie Durchdringung, im philosophischen Bewußtseyn aber als vermittelte Ineinsschauung zu denken ist, die Idee der Schönheit erreicht, muß nicht auch jene Wärme des Gefühls, jene Innigkeit der Empfindung, aus welcher ursprünglich jedes ächte Kunstwerk entsprungen ist und welche überall alles wahrhaft Schöne in jedem empfänglichen Gemüth erweckt, ihrer Darstellung sich einigermaßen mittheilen und wenigstens auf einen größeren Kreis von Lesern anziehend wirken?

Ich erinnere in dieser Beziehung nur an die liebevolle Theilnahme an den Gebilden des Schönen, mit welcher viele

Partien der Hegel'ſchen Aeſthetik geſchrieben ſind, ſo daß Hegel in ihnen, wenn wir ihn beim Wort nehmen, unwillkührlich und gefeſſelt von der Anſchauung des Schönen ſelbſt, über die beſondere Beſtimmtheit, in welcher er die Idee faßt, unverkennbar hinausgeht und Ausdrücke gebraucht, welche ſtreng genommen eine höhere Auffaſſung der Idee vorausſetzen, als die Conſequenz ſeines Syſtems eigentlich zuläßt. Ohnedieß ſelbſt wie von der Schönheit eingegeben und beſeelt iſt Schellings berühmte Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur. Wenn daher der Geiſt ſolcher Männer in unſerem Geſchlecht nicht nur forterhalten, ſondern auch, wie billig, fortgebildet wird, ſollte dann nicht die Aeſthetik die Arena ſeyn, von der aus die Philoſophie ein mehr und mehr in den Materialismus, den theoretiſchen wie praktiſchen Dienſt des Stoffs zu verſinken drohendes Zeitalter immer noch in das Reich der Ideen emporzuheben, wenigſtens an ſein Daſeyn, ſeine Wahrheit und Wirklichkeit zu mahnen vermöchte?

Hier gerade, im Gebiete des Schönen, iſt namentlich die deutſche Philoſophie wie in ihrem Elemente. Dieſes Gebiet beherrſcht ſie mit dem Grundgedanken, welchen die Speculation unſeres Volkes erarbeitet hat und welcher ſie ſo charakteriſtiſch unterſcheidet von den früheren und gleichzeitigen philoſophiſchen Leiſtungen anderer Völker. Es iſt dieß der Gedanke der Einheit des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen, — ein unendlicher Begriff, welcher allein das wahre Seyn ausdrückt, ſofern dieſes weder bloß Stoff noch auch Kraft und Geiſt neben dem Stoff, ſondern beides in unterſchiedsvoller Identität iſt, und welcher uns allein befähigt, den Schleier des Schönen zu heben. Der Idealrealismus iſt jedenfalls das allgemeine Gebiet, innerhalb deſſen das Schöne fällt und allein verſtanden werden kann, wenngleich die beſondere Provinz, welchen innerhalb des idealrealen Seyns dem Schönen zukommt, erſt zu ermitteln ſeyn dürfte. Zum ächten Idealrealismus hat aber die deutſche Philoſophie vorzugsweiſe in ihren Hauptvertretern mächtig emporgeſtrebt. Ueberwiegend

und noch zu einseitig idealistisch haben Platon und die Neuplatoniker das Schöne bestimmt. Der erstere steigt von der körperlichen Schönheit als der niedrigeren zur geistigen Schönheit als der höheren Stufe empor; ihm ist das Unkörperliche das Schönste und Größeste, ohne daß er zugleich die durchdringende Einheit beider Elemente des Schönen, des geistigen und körperlichen, gehörig betont oder durchführt. Noch entschiedener setzten die Neuplatoniker das eigentlich Schöne in das Immaterielle und waren schon durch die negative Ansicht, welche sie von der Materie hatten, verhindert, die volle Bedeutung derselben innerhalb des Schönen anzuerkennen. Es fehlt weder in den Schriften Platon's noch in den Werken der Neuplatoniker an einzelnen Stellen, welche den ächten Begriff des Schönen durchscheinen lassen; aber ihr idealistischer Geistesschwung führt sie immer wieder von demselben hinweg. Umgekehrt tritt in der englischen Philosophie, namentlich in den ästhetischen Lehren Shaftesbury's, Hutcheson's, Hogarth's und Burke's, der sensualistisch realistische Gesichtspunct, welcher das Schöne aus der Sinnenerkenntniß ableitet, überwiegend und einseitig hervor. Gegenüber von beiden Betrachtungsweisen, der einseitig idealistischen und der sensualistischen, hat erst die deutsche Speculation den Vorzug, daß sie die ideal-realistische Anschauung, von welcher *vereinzelte* Lichtblitze auch in den früheren Philosophemen allerdings nicht fehlen, zum eigentlichen *Mittelpunct* der Aesthetik in tiefsinniger Weise erhoben hat. Schon Baumgarten's Erklärung des Schönen als der Vollkommenheit in der Erscheinung weist darauf hin, sofern Baumgarten unter Vollkommenheit diejenige Eigenschaft eines Dings versteht, vermöge welcher es seinem Begriff, dem von dem Verstand entworfenen Gemeinbilde oder auch seinem Zwecke entspricht. War jedoch hierbei das Schöne von dem äußerlich und formell Zweckmäßigen noch nicht gehörig unterschieden, so erhob sich Kant zu dem Begriffe eines intuitiven, die Natur von Innen herausbildenden Verstandes und damit des immanenten Zwecks der Dinge als des die ganze Natur hervorbringenden und sie beseelenden We-

sens selbst. Wenngleich Kant diese Idee selbst nicht durchgeführt und sie insbesondere im Gebiet des Schönen nicht gehörig angewendet hat, so war doch mit ihr der allgemeine Grundgedanke der Aesthetik gewonnen. Ihn stellte bekanntlich Schelling in das Centrum seines Systems und von da aus konnte er das Schöne begreifen als absolute Ineinsbildung von Form und Stoff. In wesentlich gleicher Weise bestimmte Hegel das Schöne als das sinnliche Scheinen der Idee, und führte von diesem ideal-realistischen Grundbegriffe des Schönen aus das System der Aesthetik durch alle seine Theile vollständig durch, so daß wir sagen können, der Idealrealismus, in welchem der Schönheitsbegriff wurzelt, habe in Hegel's System, wenigstens soweit dieses überhaupt die Idee zu fassen vermochte, seine vollkommene Selbstverwirklichung erreicht. Aber auch Schopenhauer stimmt mit den von ihm sonst so maßlos bekämpften gleichzeitigen Philosophen in der Auffassung der ästhetischen Betrachtung überein, wenn er behauptet, sie sey Erkenntniß des Objects nicht als eines einzelnen, sondern als Ausdrucks einer ewigen, sich gleichbleibenden Idee.

Diesen fragmentarischen Ueberblick über die Geschichte der Aesthetik mußten wir voraussenden, um nun beurtheilen zu können, ob die angegebenen neuesten Schriften sich auf die Höhe, welche die deutsche Speculation bereits erstiegen hat, wirklich stellen, sodann ob sie die Mängel, von welchen die bisherigen Leistungen bei aller ihrer Tiefe dennoch sich nicht als frei zeigen werden, erkannt und gehoben, endlich ob sie auch in positiver Weise den richtigen Grundgedanken, das Wahre in der bisherigen Philosophie weiter gebildet haben. Hierauf muß stets eine ächt wissenschaftliche Kritik ihr Augenmerk richten; sie darf nicht an diesen oder jenen untergeordneten Puncten, einzelnen mangelhaften Ausdrücken u. dgl., die sich auch im erhabensten Werke finden, herummäckeln, sondern sie muß, wenn eine Zeitschrift die Mittlerin einer großen Vergangenheit und einer ebenso großen Zukunft seyn will, vom Standpunct der Errungenschaft der ersteren aus, deren Lücken sie durchschaut, die Arbeiten der Gegen-

wart beurtheilen. Aus diesem Grunde und nicht etwa blos aus Rücksicht auf den zugemessenen Raum beschränke ich mich hier auf die Untersuchung der Wahrheit der allgemeinen Begriffe, welche den angezeigten Schriften zu Grunde liegen, indem ich überzeugt bin, daß es erst, wenn jene gründlicher festgestellt sind, an der Zeit ist, an ihre Durchführung im Einzelnen zu denken.

Fragen wir daher vor allem, welchen Begriff des Schönen die Verf. genannter Schriften aufstellen, so findet sich in ihnen eine mit den schon angegebenen Definitionen deutscher Philosophen im Wesentlichen übereinstimmende, wenngleich sie modificirende Erklärung desselben. Nach der Auffassung Hermann's ist das Schöne das Vollkommene der äußeren Erscheinung, das Wahre eben dasselbe des innern Wesens, oder jenes das Absolute der durch die Sinne vermittelten Bezogenheit, dieses dasjenige des reinen geistigen Ansichseyns der Dinge uns gegenüber. Das Schöne — erklärt er weiterhin — ist das ästhetisch Wohlgefällige. Unbedingt wohlgefällig kann aber nur das Vollkommene seyn. Die Begriffe des eigentlich Vollkommenen beziehen sich theils auf das Theoretische oder Reine, theils auf das Praktische oder Angewandte in den Dingen. Eine Sache ist theoretisch vollkommen, wenn sie dem Begriff ihres innern Inhalts, sie ist praktisch vollkommen, wenn sie dem ihrer äußern Bestimmung entspricht. Die Art des theoretisch Vollkommenen ist eine doppelte, die des Wahren und des Schönen, die des praktisch Vollkommenen ebenso eine doppelte, die des Guten und Nützlichen, das Wahre und Gute aber ist das Vollkommene des Geistigen oder Idealen, das Schöne und das Nützliche das des Sinnlichen und Realen.

Erinnert diese Auffassung noch am meisten an diejenige Baumgarten's, der ja auch das Schöne als die Vollkommenheit der äußern Erscheinung bestimmte; so sehen wir den Schüler Schopenhauer's, Frauenstädt, völlig in die Fußstapfen seines Meisters treten, wenn er behauptet, das Wohlgefallen am Schönen beruhe darin, daß die einzelne, räumlich und zeitlich begränzte Erscheinung das in ihr Erscheinende, d. i. die ewige

Idee, den Urtypus ihrer Gattung, die forma substantialis (das Platonische Urbild) rein und ungetrübt zur Anschauung bringe. Nicht also, weil sie uns, unseren subjectiven Forderungen entspreche, sondern weil sie sich selbst, d. h. ihrer eigenen Intention gemäß sey, gefalle sie uns als schön.

Nur weit ausführlicher entwickelt denselben Begriff des Schönen Vischer in seinem Werke, das wie durch seine umfassende Behandlung der Aesthetik, welche sich nicht nur auf die allgemeinen Grundbegriffe, sondern auch auf alle besonderen Gebiete des Schönen, die einzelnen Künste und die Geschichte derselben erstreckt, so auch durch sein gründliches Eindringen in die ästhetischen Begriffe und durch Schärfe, logische Bestimmtheit und Klarheit ihrer Entwicklung sich vortheilhaft auszeichnet. Nach ihm ist „das Schöne die Idee in Form begränzter Erscheinung; es ist ein sinnlich Einzelnes, das als reiner Ausdruck der Idee erscheint, so daß in dieser nichts ist, was nicht sinnlich erschiene, und nichts sinnlich erscheint, was nicht reiner Ausdruck der Idee wäre. Idee ist im Unterschiede vom abstracten Begriffe, welcher blos ein allgemeines Moment des Denkens ist, der Inbegriff dessen, was ein selbstständiges Wesen in sich vereinigt, ein Inbegriff, welcher gedacht wird als in der Objectivität völlig durchgeführt. Die Idee bestimmt sich als Gattung, welche die Besonderung einer höheren Gattung ist, und diese aufsteigende Linie ist die Stufenfolge, in welcher die absolute Idee ihren Gehalt in wachsender Tiefe und Fülle verwirklicht. Diese Idee soll nun als vollkommen verwirklicht erscheinen in einem Einzelnen, das als solches ein räumlich und begränztes endliches Wesen ist. Dieß Wesen heißt Bild im Sinne eines Gebildes, das ein Individuum der ja im vorliegenden Falle den Inhalt des Schönen abgebenden bestimmten Idee oder Gattung ist. Allein das Individuum ist zufällig, d. h. nicht blos seine Gattung, sondern auch das Zusammentreffen von Bedingungen, welche aus dem gleichzeitigen Zusammenseyn der einen Gattung mit allen andern fließen, bestimmen seine Entstehung in so unberechenbarer Weise, daß eine unendliche Verschiedenheit

die Individuen derselben Gattung von einander trennt und daraus die unendliche Eigenheit des Individuums sich erklärt. Nicht blos die Regel, welche durch die Gattung, sondern auch die Abweichung, welche durch die Zufälligkeit des Individuums gegeben ist, das Einzelne sammt seiner Zufälligkeit ist wesentlicher Inhalt und Gesetz des Schönen. Hegel rechnet irriger Weise den Zufall nur kurzweg zum Schlechten am Endlichen, und setzt daher das Recht des Einzelnen, originell zu seyn, nicht in Kraft."

Es erhellt aus dem Bisherigen wohl von selbst, daß keiner der bisher genannten neueren Aesthetiker im Wesentlichen von den Erklärungen der früheren Philosophen, namentlich Hegel's über das Wesen des Schönen abweicht. Wenn Vischer der unendlichen Eigenheit des Einzelnen eine größere Bedeutung innerhalb des Schönen vindicirt, als Hegel, so hat er hierin ganz Recht; das Freie, das wesentlich zugleich ein Zufälliges ist, macht ein Hauptingrediens der Schönheit aus. Allein doch erkennt Vischer selbst an, daß auch Hegel die Einzelheit als erfüllte Spitze der thätigen Kraft der Gestaltung setze und nachdrücklich geltend mache, und jedenfalls ist seine Erklärung nur eine Modification des allgemeinen Begriffs des Schönen, den Hegel aufgestellt hat. Dieser selbst aber — kann er denn *genügen*, um das Wesen des Schönen erklärlich zu machen? Es ist ganz richtig, daß ein Wesen, das für schön gelten soll, jedenfalls die adäquate Erscheinung, die vollkommene und zugleich freie Repräsentation seines Gattungsbegriffs seyn müsse. Allein wäre dies der *vollständige* Begriff des Schönen, so müßte der vorige Satz sich auch umkehren lassen können und auch in dieser Umkehrung wahr seyn; es müßte also *jedes* seinen Gattungsbegriff (seine Idee) vollkommen in begränzter Form darstellende Einzelwesen schön seyn. Dieß ist aber durchaus nicht der Fall, auch nach der eigenen Erklärung Frauenstädt's und Vischer's nicht. Vischer selbst bemerkt, daß solche Klassen von Naturwesen, welche Uebergangsformen darstellen und verschiedene Bestimmungen verschiedener Gebiete (Gattungssphären) auf wi-

versprechende Weise in sich vereinigen, der Forderung, wornach das Schöne ein in sich geschlossenes Ganzes seyn soll, widerstreiten. Allein ist dieß der Fall, sind also z. B. Kröten, Frösche u. dgl., welche eben solche Uebergangsformen von einer Gattung zur andern darstellen, nicht-schön, auch wenn sie noch so vollkommen ihre Idee darstellen, wie kann Vischer dennoch die angegebene allgemeine Definition des Schönen aufstellen? Ist denn eine logische Definition etwa eine bloße Regel, deren Aufstellung eine Reihe von Ausnahmen nachfolgen darf, und soll sie nicht vielmehr diese Ausnahme vom Allgemeinen schon zum voraus berücksichtigen, folglich das Besondere, wodurch die Ausnahme bestimmt ausgeschlossen wird, vereinigt mit dem Allgemeinen enthalten?

Vischer geht aber noch weiter. Nicht blos jenen Uebergangsformen spricht er das Prädicat der Schönheit ab, sondern behauptet auch von sehr vielen Gattungen in der Natur, welche nicht zu jenen Uebergangsformen gehören, daß sie nicht schön seyen, wie z. B. Mollusken, Würmer u. s. w.; ja er behauptet sogar, daß der allgemeine ästhetische Eindruck des Thierlebens, je nachdem in der Menschenähnlichkeit desselben die Unähnlichkeit oder jene in dieser sich aufdränge, entweder der einer häßlichen, grauenhaften Larvenwelt oder der einer in das Komische sich auflösenden Häßlichkeit sey, die Leihung des Menschlichen aber keinen berechtigten Anhalt habe. Ja auch unter den verschiedenen Menschenracen erkennt er nur die kaukasische als wirklich schön an. Da zeigt sich denn die ganze Bestimmung des Wesens des Schönen, wie Vischer, Frauenstädt u. A. sie aufstellen, als völlig illusorisch. Wenn bis zu den höchsten Klassen von Wesen hinauf im Grunde nur wenige auch bei vollkommener Verwirklichung ihrer Idee als schön bezeichnet werden dürfen, werden dann nicht am Ende die Ausnahmen zur Regel?

In Wahrheit ist schon darum die Lehre Hegel's und seiner Nachfolger ungenügend, weil die Natur es nicht blos auf die Schönheit, sondern auch und zwar in erster Linie auf das Seyn, die Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens abgesehen hat.

Wäre die Schönheit die vollkommene Verwirklichung der Ideen oder wie Vischer und Frauenstädt sie erklären, der Gattungsbegriffe, oder ihre Erscheinung in begränzter Form oder ihr sinnliches Scheinen oder, wie sonst diese Formeln heißen; so wäre die Schönheit der höchste, ja einzige Zweck der Natur. Daß aber dem so sey, müssen wir sehr bezweifeln, und zwar eben deswegen, weil die Natur Vieles schafft, was nicht schön ist, und Vieles zerstört, was schön ist. Erhaltung und möglichste Ausbreitung des Lebens in allen denkbaren Formen — das scheint also der Hauptzweck der Natur, jedenfalls einer ihrer Hauptzwecke zu seyn, und nur das läßt sich behaupten, daß sie mit Verwirklichung dieses ersten Zwecks so viel als möglich auch die Realisirung der Schönheitsidee zu verknüpfen sucht. Ist aber dem so, so muß von Anfang an der Begriff des allgemeinen Lebens, dieses selbst in der Vollkommenheit seiner Erscheinung gedacht, noch unterschieden werden von der Schönheitsidee.

Die Schönheitsidee greift über alle besonderen Ideen über, sofern unter diesen die Gattungs- und Artbegriffe in ihrer vollkommenen Selbsterscheinung verstanden werden. Wenn einige dieser besonderen Ideen in ihrer begränzten Selbsterscheinung schön, andere häßlich, wieder andere gemischter Natur, beziehungsweise schön und nicht-schön sind; so ist klar, daß die Schönheit ein allgemeiner, von den besonderen Ideen relativ unabhängiger Begriff seyn muß, dessen relative oder gänzliche Immanenz in den besonderen Ideen und ihrer Selbstverwirklichung diese erst der Schönheit ganz oder relativ theilhaftig macht, während das negative Verhältniß beider die Häßlichkeit zur Folge hat, und das Verhältniß der Indifferenz als weder schön noch häßlich erscheinen muß.

Die Schönheitsidee ist insbesondere ein normativer, eben deswegen nicht aus der Erfahrung und Beobachtung geschöpfter, sondern aprioriſcher Begriff, dieses Wort in dem Sinne genommen, in welchem es allein zu rechtfertigen ist, und in welchem man darunter einen zwar aus Veranlassung der Er-

fahrung entſtandenen, aber nicht aus ihr geſchöpften, ſondern aus der Vernunft hervorgebrachten Begriff verſteht. Wie könnte man die Schönheit der Naturproducte und der Kunſtwerke, welche der Menſch hervorbringt, nach dem Maaßſtab des Schönen beurtheilen, wenn dieſer Begriff weſentlich empiriſchen Urſprungs wäre? Sagt man aber, das Schöne ſey die Idee in ſinnlicher Erſcheinung oder in der Form begränzter Erſcheinung, und ſetzt man den Begriff der Idee und den der Gattungen und Arten der Dinge als identiſch, ſo verwandelt man den Schönheitsbegriff weſentlich in einen empiriſchen Begriff. Denn die Begriffe der Gattungen und Arten der Weſen wird jeder Vernünftiger als apoſteriori ſche, als Erfahrungsbegriffe betrachten müſſen. Daß man, um die Schönheit eines einzelnen Weſens zu kennen und zu beurtheilen, die Natur deſſelben, den Begriff ſeiner Art oder Gattung zuvor erforſcht haben muß, iſt allerdings keinem Zweifel unterworfen. Aber ob eben dieſer Begriff einer Art oder Gattung in ſeiner vollkommenen Verwirklichung ſelbſt der Idee der Schönheit entſpreche oder nicht, darüber kann unmöglich jener Begriff allein die entſcheidende Norm abgeben, ſondern dazu gehört außer dieſem beſonderen Begriff die Kenntniß der allgemeinen Idee der Schönheit ſelbſt, nach welcher jener Begriff und ſeine Selbſtverwirklichung beurtheilt werden muß, um ihn, wenn ein Verhältniß der Angemeſſenheit und der Uebereinſtimmung zwiſchen beiden vorhanden iſt, dann als ſchön, im entgegengeſetzten Fall aber als nichtſchön, oder endlich, wenn das Verhältniß zwiſchen beiden das der relativen Uebereinſtimmung iſt, als relativ ſchön bezeichnen zu können. Man darf nur der Entwicklung Viſcher's genau folgen, ſo wird man vielfach finden, daß er eine ſolche allgemeine Norm des Schönen, welche über alle beſonderen Gattungsbegriffe oder, wie er ſie nennt, Ideen erhaben iſt, in der Beurtheilung der Schönheit der verſchiedenen Naturgebilde ſelbſt anwendet, ohne doch jene, wie er offenbar hätte ſollen, eben als den Begriff des Schönen aufzuſtellen. So ſagt er §. 18 in der ſchon citirten Stelle, die Uebergangsformen in der Natur ſeyen der

Forderung, daß das Schöne ein in sich geschlossenes Ganzes sey, entgegen; und er hat gewiß darin vollkommen Recht. Allein, daß das Schöne ein in sich geschlossenes Ganzes sey, diese offenbar allgemeine und wesentliche Bestimmung desselben, welche neben anderen den allgemeinen Begriff des Schönen constituirt, nimmt er in seine Definition des Schönen selbst nicht auf, sondern bringt sie nur gelegentlich im Verlaufe seiner Entwicklung und bei der ästhetischen Beurtheilung der besonderen Gattungen.

Schon Frauenstädt spricht am Schlusse seiner Entwicklung des allgemeinen Schönheitsbegriffs gegen diejenige Fassung desselben, welche Schopenhauer, Hegel u. A. demselben gegeben haben, gerechte Bedenken aus, obwohl er selbst merkwürdiger Weise zuvor eben nur jene Fassung näher entwickelt und beleuchtet hat. Noch entschiedener erklärt sich gegen diese bisherige Auffassung des Schönen Zeising in seinem Werke, und erhebt gegen sie treffende Bemerkungen, obwohl er zu weit gehen dürfte, wenn er gegenüber von Vischers Erklärung die Frage erhebt: was kann man dagegen einwenden, wenn ein Buckliger behauptete, dieser seiner Bildung liege eben auch ein real gestaltendes Lebensprincip, der Gattungsbegriff des Buckligen, zum Grunde? Solche Abnormitäten sind doch durch die Definition, welche Vischer von der Idee oder dem Gattungsbegriff giebt, von selbst ausgeschlossen; das Bucklige ist kein Gattungs-, sondern im Sinne Vischers, der sich vollkommen rechtfertigen läßt, ein abstracter Begriff (vgl. Vischer's Aesth. §. 16).

Zeising selbst nun bestimmt das Schöne als die in Object und Subject sich auseinander legende Idee, oder als die Idee in der Form der Anschauung, während ihm die unmittelbar mit sich identische Idee der Begriff des Wahren und die aus dem Unterschied zur Vereinigung zurückkehrende Idee das Gute ist. Gleich sind nach ihm alle drei, das Wahre, Schöne und Gute, darin, daß sie Idee sind, verschieden dagegen darin, daß das Wahre die thetische, das Schöne die antithetische und das Gute die synthetische Idee ist. Idee nennt Z. hierbei den nach der Kategorie des reinen Seyns, also als allgemein, un-

endlich, einfach, raum- und zeitlos, total gedachten Geist. Den Geist in dieser Existenzialform bezeichnet er als dasjenige, was man den allgemeinen Weltgeist genannt habe, d. i. als den die Welt durchdringenden, weltschaffenden und weltgestaltenden Gottesgeist, welcher von allen Phasen der Welt Gott als solchem am nächsten stehe, nur daß in ihm Subject und Object nicht mehr schlechthin Eins, sondern das Object bereits als ein unterscheidbares Moment seiner Subjectivität, die Subjectivität aber als sein eigentliches Wesen gedacht werde.

Ich gestehe diese und verwandte Erklärungen des ersten Theils des Zeising'schen Werks nicht ganz begreifen zu können. Dieses Werk hat in seinen Lehren von der Form des Schönen, der Proportion, wie von den besonderen Modificationen desselben, dem Komischen, Tragischen, dem Erhabenen und Reizenden u. s. w. wichtige Beiträge zur Fortbildung der Aesthetik geliefert. Die allgemeinen Erklärungen desselben über das Wesen des Schönen aber sind mir wenigstens nicht klar. Der weltschaffende Gottesgeist steht doch wohl nicht blos „von allen Phasen der Welt Gott am nächsten", sondern ist die höchste Form in der göttlichen Wesenheit selbst, er ist Gott selbst in seiner reinen ewigen Actualität. Sollte sodann das Schöne diese Idee als Anschauung seyn, so müßte unmittelbar jener unendliche Geist in allem Schönen zur Anschauung kommen. Es ist aber doch nicht der nach der Kategorie des reinen Seyns gedachte, also einfache, unendliche, raum- und zeitlose Gottesgeist als solcher, den wir in jedem einzelnen schönen Natur- und Kunstproduct unmittelbar anschauen, sondern es ist, wie Vischer u. A. mit Recht bemerken, unmittelbar immer die besondere Idee einer Gattung und Art, die in einem einzelnen schönen Object zur Darstellung kommt. Und nennt Z. das Schöne die antithetische Idee in dem Sinne, daß „die Identität des Realen und Idealen im Schönen keine unmittelbare, im Object sich vollziehende, vielmehr der schöne Gegenstand nur in so weit schön sey, als er sich einem anschauenden Subject als mit diesem identisch darstelle"; so kann ich wenigstens hierin keine Antithese

erblicken. Es ist ja m. E. hierin vielmehr, wie sich Carrière treffend in den von Z. citirten Worten ausdrückt, „ein Zusammenströmen der lauteren Kraft der (schönen) Dinge mit der Kraft unseres Geistes gesetzt, indem wir im Bilde der Außenwelt einer Idee und damit unserer eigenen geistigen Wesenheit inne werden.“ Freilich bemerkt Z., jenes Zusammenströmen setze eben voraus, daß das Schöne an sich „in Form und Wesen different sey, indem es sich als ein Anderes zeige, als es selbst sey, nämlich als Object identisch mit dem ihm gegenüber stehenden Subjecte. Die Einheit des Schönen bestehe darin, daß das reale Object sich von sich selbst unterscheide, mit sich selbst uneins werde, d. h. in sich selbst zwei widersprechende Seiten, eine schlechthin reale und eine dem Geist, der Idee, verwandte, also ideelle erkenne, die erste verberge, die zweite aus sich herauskehre.“ Ich kann jedoch auch hieraus nicht die Folgerung ziehen, daß das Antithetische, die Differenz von Wesen und Form das Charakteristische im Schönen sey; die reale und ideale Seite sind nicht als zwei widersprechende Potenzen in ihm gesetzt, vielmehr ist, wie wiederum Vischer in diesem Puncte ganz richtig gesehen hat, das Ideale im Schönen auch real und umgekehrt, und das Wesen selbst ganz harmonisch ergossen in die Form, während sich umgekehrt im Guten der volle, reale Ernst des Gegensatzes hervorbildet, um, wie Z. selbst ganz richtig erkennt, aus der Wirklichkeit dieses Gegensatzes sich erst zur selbst realen Einheit zu erheben.

Aber auch insofern scheint die Zeising'sche Auffassung des Schönen bedenklich zu seyn, als sie die Wirkung des Schönen auf ein Subject, welche blos eine Folge desselben ist, zur Bedingung des Schönseyns selbst macht. Die Schönheit ist ihm, wie er schon in seiner Proportionslehre lehrte, die als Ideal erkannte Qualität des Realen oder die Idealität der aus den realen Objecten in das geistige Subject überströmenden und von diesem zur Einheit zusammengefaßten Qualitäten. Deswegen bezeichnet er auch das Schöne als die Idee in der Form der Anschauung; denn eine Anschauung setze nothwendig die

Exiſtenz einer zwiſchen einem angeſchauten Object und einem anſchauenden Subject beſtehenden Wechſelwirkung voraus. Schön ſey deswegen, was uns ſo ſcheine, wie es unſerem Empfinden gemäß ſey, mithin die Uebereinſtimmung zwiſchen dem Object und Subject. Die Einwendung, daß denn doch eine Roſe auch ſchön ſey, ſelbſt wenn ſie ungeſehen und völlig unbemerkt in einer einſamen Wildniß verblühe, weiſt er mit dem Bemerken zurück, daß eine Roſe als völlig unbemerkt, d. h. außer aller Beziehung zu einem reflectirenden Subject, mithin auch als ungedacht gar nicht gedacht werden könne.

Selbſtverſtändlich gebe ich nun zu, daß das Schöne in der urſprünglichen Weltordnung die denkende Anſchauung des unbedingten Schöpfergeiſtes ebenſo zu ſeiner Vorausſetzung und ſeinem Grunde habe, wie das ſchöne Kunſtwerk den ſchöpferiſchen Genius des Menſchen vorausſetzt, und, wenn Z. nur hinſichtlich des das Schöne hervorbringenden Princips die Schönheit beſtimmen würde als die als Ideal erkannte (angeſchaute) Qualität des Realen, ſo würde ich ihm darin vollkommen beiſtimmen. Allein Z. redet deutlich von dem das hervorgebrachte ſchöne Object betrachtenden und genießenden Subject. Auch in dieſer Beziehung iſt bereitwillig zuzugeſtehen, daß das Schöne als ſolches, wie Viſcher u. A. gleichfalls mit allem Recht behaupten, erſcheinen müſſe, und dieſe ſchöne (harmoniſch-freie) Erſcheinung iſt überdieß von der Art, daß ſie von jedem äſthetiſch fühlenden Subject betrachtet und vermöge ſeines harmoniſchen Eindrucks genoſſen werden kann, daß alle, welche einen Sinn für das Schöne herzubringen, mit demſelben gleichſam eins werden oder im Geiſte zuſammenfließen, und zu dieſem Genuſſe das Schöne ſelbſt ſich darbietet. Allein das Können iſt darum doch kein Müſſen, und, wenn der Genuß des Schönen durch ein betrachtendes Subject auch nicht erfolgt, bleibt darum doch das Schöne, was es iſt, — ſchön. Letzteres kann aber doch geſchehen, und geſchieht unzählige Male. Ein Roſe kann auch als völlig unbemerkt gedacht werden, weil thatſächlich unzählige Roſen unbemerkt verblühen. Das Schöne iſt bei aller

Erscheinung doch zugleich in sich selbstständig und frei. Sein Erscheinen und sein sich Anderen zum ästhetischen Genuß Darbieten ist die Folge seiner inneren Freiheit, die als Liberalität sich kundgiebt. Diese Freiheit des Schönen, vermöge der es sich ganz in die Form ergießt und doch ideell in sich bleibt, hat wohl Z. im Auge; aber sie ist nicht zu verwechseln mit dem zufälligen Umstand, ob das Schöne von Andern bemerkt wird oder nicht. Diese blos accidentielle Folge gehört nicht zum Wesen des Schönen, ist nicht conditio sine qua non desselben. Sonst verwandeln wir die Freiheit des Schönen in eine schnöde Abhängigkeit vom Zufall und seine Selbstgenügsamkeit, die ihm bei aller Offenbarung in der äußern Form zukommt, in tendenziöse Gefallsucht. Den geehrten Hrn. Verf., dessen treffliche Auseinandersetzung über „die jüngsten Streitfragen auf dem Gebiet der Naturphilosophie“ in unserer Zeitschrift ich mit so vielem Interesse und Beifall gelesen habe, bitte ich übrigens meiner Versicherung zu glauben, daß ich trotz unseres Differenzpunctes seine bedeutenden ästhetischen Leistungen vollkommen würdige und anerkenne. Namentlich bin ich mit ihm einverstanden in der Ueberzeugung, daß die Idee des Schönen ebenso gewiß, als andere Ideen, ihre letzte Bewährung in der absoluten Idee, der Idee des göttlichen Geistes habe. Und hier kann ich endlich auch nur wünschen, daß der aus der Gottheit quellende Genius des Wahren, welcher ja von dem des Schönen nicht zu trennen ist, den Verf. des zuletzt genannten Schriftchens, Dr. Eckardt, stärke und beseele in der Durchführung des von ihm angekündigten Unternehmens, der Aesthetik ihre höchste Begründung im Theismus zu geben. Der „Theismus bringt, indem er die Geister- und Körperwelt aussöhnt, das Jenseits und Diesseits vermittelt, die Gottheit und Menschheit vermählt, die wahre Einheit und Harmonie in das All; auf solcher Harmonie beruht aber gerade das Wesen des Schönen“: dieß ist der auch uns als vollkommen richtig erscheinende Grundgedanke des Verf. Diesen führt er gegenüber Vischer's pantheistischer Aesthetik in seinem Programm nach seinen principiellen Momenten treffend und klar

durch. So ungegründet jedoch Vischer's Polemik gegen den speculativen Theismus ist, die er sich überdieß, wie Eckardt zeigt, durch seine irrigen Unterstellungen nur zu leicht macht: so viel Treffendes hat er andererseits gesprochen gegenüber den mythischen Entstellungen des religiösen Bewußtseyns. Hierauf hoffe ich einmal später zurückzukommen, wo ich dann zu dem vorstehenden mehr nur negativen und einleitenden Artikel die positive Ergänzung geben zu können wünsche.

Wirth.

Karl Snell: Die Streitfrage des Materialismus, ein vermittelndes Wort. Jena, 1858.

In der fast unübersehbaren Menge größerer oder kleinerer Werke, die dieser Streitfrage gewidmet sind, zeichnet wohl unbestreitbar die gegenwärtige Schrift sich aus durch die Gründlichkeit ihrer Behandlung und die Reichhaltigkeit ihres Gedankengehalts, indem sie trotz ihres äußerlich geringen Umfangs eine ganze Methodologie der Naturwissenschaften in sich schließt. Aber sie kann sich auch darum ein „vermittelndes Wort" nennen, weil sie nicht bloß kritisch negirt, sondern auch zu positiven Ergebnissen vorschreitet. Wenn daher ihr Studium den Naturforschern und namentlich den Physiologen nicht nachdrücklich genug empfohlen werden kann, so verdient sie deshalb nicht weniger die Beachtung des Philosophen, weil sie gerade die Begriffe, welche auf der Gränzscheide zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft liegen, zum Gegenstand eindringender Erforschung macht. Namentlich die gegenwärtige Zeitschrift konnte sie um so weniger unbeachtet lassen, als sie unter Anderm auch eine Frage dem Abschluß näher bringt, über die gerade neuerdings die vielfachsten Verhandlungen in ihr gepflogen worden sind; wir meinen die Atomenfrage.

Ist die gegenwärtige Physiologie, wie sie behauptet, in der That eine „exacte Wissenschaft"; kann sie es jetzt schon seyn? Der Verf. verneint es und zeigt ausführlich, warum sie

ſich bis jetzt noch nicht zu dieſem Range habe erheben können, weil ſie noch nicht, gleich der Aſtronomie und Phyſik, im Beſitze der Grundbegriffe ſey, welche als ſichere Regulative der Beobachtung in Bezug auf die phyſiologiſchen Proceſſe dienen können (S. 12). Der Ausdruck „Bildungstrieb" ſollte der mechaniſchen Phyſiologie des vorigen Jahrhunderts gegenüber Nichts bezeichnen, als den Gränzſtein eines neuen, noch unbekannten Gebietes von Erſcheinungen, welche aus bloß mechaniſchen, phyſikaliſchen und chemiſchen Geſetzen nicht erklärt werden können. Der vielangefochtene Ausdruck „Lebenskraft" hat nur den gleichen Sinn, und die jetzt beliebte Polemik gegen dieſen Begriff iſt ebenſo wohlfeil als nichtsſagend, wenn mann ſtatt deſſen immer bloß auf das ebenſo leere Wort chemiſcher Kräfte und Wirkungen ſich beruft. Die ſchneidende Ironie, mit welcher der Verf. von hier aus gegen Vogt und ſeines Gleichen ſich wendet (S. 18. 19), kann von Neuem dazu dienen, die bekannte Behauptung der Materialiſten zu beleuchten: die Phyſiker ſeyen völlig mit ihnen einverſtanden, alle Oppoſition gegen ſie gehe lediglich von den Philoſophen aus, deren „Träumereien" die unwiderſtehliche Bündigkeit materialiſtiſcher Beweiſe ein Ende zu machen drohe!

Andrerſeits iſt aber der Verf. ein ebenſo entſchiedener Gegner jeder dualiſtiſchen Anſicht, weil ſie Natur und Geiſt in zwei unvermittelte Gegenſätze zerreißt. Er zeigt ausführlich, wie ſich dort und hier die Wiſſenſchaft in „zwei Sackgaſſen ohne Ausweg" verloren habe: entweder in eine Atomenlehre, welche Nichts (nicht einmal das unterſte Phänomen der Cohäſion und Undurchdringlichkeit, vgl. S. 25 f.) gründlich zu erklären vermag, oder in einen nicht minder ungenügenden Dualismus eines immateriellen Geiſtes und einer materiellen Leiblichkeit. Beide will der Verf. berichtigen durch eine mittlere Anſicht; nicht aber auf philoſophiſchem, ſondern auf naturwiſſenſchaftlichem Wege, ſoweit der gegenwärtige Standpunct der Naturwiſſenſchaft überhaupt dies möglich macht (S. 29). Der Mittelpunct der Unterſuchung kann dabei nur der Begriff der Materie ſeyn.

Die gemeine auch unter den Phyſikern verbreitete Vorſtellung von der Materie iſt die: daß ſie in einem mit Kräften begabten Stoff beſtehe. Unter „Stoff“ verſteht man dabei etwas den „Kräften“ ſchlechthin Entgegengeſetztes, Subſtantielles, an welchem als an einem nothwendig zu denkenden Subſtrate die Kräfte haften. Von einem ſolchen Subſtrate jedoch weiß der Phyſiker als ſolcher Nichts; es mag wohl in ſeiner verworrenen, ungebildeten Metaphyſik vorkommen; als phyſikaliſche Thatſache iſt es nirgends gegeben. Trägheitswiderſtand (= „Maſſe“) vielmehr iſt das Einzige, was wir an der Materie nicht „Kraft“ nennen können, und der Phyſiker hat mit nichts Anderm zu thun, als mit Kräften und Trägheitswiderſtande. Was man daher Stoff nennt, iſt nur eine innere, untrennbare Einheit von Kräften und von Trägheitswiderſtand, und „Maſſe“ nichts Anderes, als das endliche, zum Stehen gebrachte Product einer Wirkung gewiſſer Kräfte. Hiermit haben wir durchaus noch nicht die Materie nach ihren innern Gründen erklärt; aber es iſt wenigſtens eine correcte Beſchreibung desjenigen gegeben, was uns in ihrem Phänomene entgegentritt.

Eine ſolche Materie nun nach der bekannten Hypotheſe der Atomiker aus einem Aggregate kleinſter nicht mehr theilbarer Körper erklären, heißt ſie gar nicht erklären, indem die Atome ſelbſt als kleinſte materielle Theile dabei vorausgeſetzt werden, die vermeintliche Erklärung der Materie daher in einer bloßen Tautologie beſteht. „Es kann kaum etwas Gedankenloſeres geben“, ſagt der Verf. (S. 34), „als die gewöhnliche Redensart, es gebe zwei Vorſtellungen oder Erklärungen vom Weſen der Materie, die atomiſtiſche und die dynamiſche. Es muß vielmehr ſo heißen: Entweder giebt es überhaupt keine Erklärung vom Weſen der Materie und die Materie muß in den Atomen als ein Letztes und ſchlechthin Gegebenes immer vorausgeſetzt werden, oder es giebt eine, und dann muß ſie nothwendig in irgend einem Sinne eine ſolche ſeyn, welche man dynamiſch nennt.“

Sofern man jedoch unter jenen letzten Theilen nicht kleinſte

Körperchen, sondern ausdehnungslose und durch Zwischenräume getrennte Kraftcentra versteht, welche man mithin gar nicht mehr Atome, sondern, wie es sonst üblich war, Monaden nennen sollte: so trifft auch diese Hypothese nicht zum Ziele. Man müßte nämlich jene ausdehnungslosen physischen Kraftcentra zugleich mit Trägheitswiderstand ausrüsten, weil sonst eine Vereinigung derselben unmöglich Trägheitswiderstand oder Masse erzeugen könnte. Dann beginge man aber den Fehler, dasjenige, was offenbar nur zum äußern, selber zu erklärenden Phänomene der Materie gehört, unberechtigter Weise in das innere Wesen ihrer Gründe zu verlegen und so, nur an einer andern Stelle, in dieselbe Tautologie des Erklärens zu verfallen, die wir vorhin an der atomistischen Erklärungsweise aufzeigten.

Die Thatsache übrigens, daß die erscheinenden Körper als ein System von getrennten, der sinnlichen Wahrnehmung sich entziehenden Theilen sich zeigen, ebenso daß viele Hergänge in der Natur auf einer Lagenveränderung solcher kleinsten wirklich bestehenden Theile beruhen, — alles dies, worauf Fechner in seinem Werke über die Atomenlehre bekanntlich so großen Nachdruck gelegt und was ihm die Hauptinstanz auch für die metaphysische Annahme von Atomen geworden ist, giebt der Verf. völlig zu, bemerkt aber richtig, daß dies mit der metaphysischen Erklärung der Materie aus Atomen gar Nichts gemein habe und für deren Existenz Nichts beweisen könne, indem ja unverkennbar jene Discontinuität der Körper bis in ihre kleinsten Theile selbst nur zur phänomenalen Seite des Begriffs der Materie geschlagen werden könne, nicht im Geringsten daher über den Charakter ihrer übersinnlichen Gründe Etwas präjudiciren dürfe.

Aber auch in Betreff der Frage, welche practische Anwendung die Naturwissenschaften von den Atomen machen, zeigt Snell ausführlich den schwankenden Gebrauch dieses Begriffes in der Physik, die nur theilweise Gültigkeit desselben in der Chemie, und kommt zu dem Endresultat, daß das Atom, wahrhaft „der Wechselbalg eines Begriffs", nichts weiter als eine schwan-

kende und unklare Gränzvorſtellung ſey, mit der man ſehr Verſchiedenes zu bezeichnen pflege, was man nicht weiter erklären könne oder wolle (S. 39).

Fragen wir nun nach dieſem Allen, was wir eigentlich vor uns haben in jedem raumerfüllenden Daſeyn, ſo iſt die Antwort: eine Summe von äußern oder unmittelbar erſcheinenden und von innern oder mittelbar erſcheinenden Thätigkeiten; und zwar ſind die äußern Veränderungen nur als die Erſcheinung einer innern Veränderung des Zuſtandes anzuſehen. Dies gilt nicht nur von unſerer Seele, bei der wir dieſe innern Zuſtände und Veränderungen thatſächlich kennen und als Vorſtellungen bezeichnen, ſondern gleicherweiſe auch vom geringſten und niedrigſten Naturdaſeyn, bei welchem wir ſie nicht unmittelbar kennen, ſondern erſchließen müſſen. Keine Ortsbewegung kann von dem einen Körper auf den andern übertragen werden ohne Vermittlung eines rein Innerlichen, der Elaſticität, d. h. eines über den gegebenen Formzuſtand hinausreichenden innern Selbſterhaltungstriebes der Form. Ebenſo wenig kann die geringſte Volumveränderung eines Raumerfüllenden ſich ereignen, ohne Hervortreten einer innern Thätigkeit, ſey es der Elektricität oder der Wärme, die ihrerſeits wieder als Erſcheinendes verſchwinden und in eine rein innere Thätigkeit ſich umſetzen kann im Schmelzen oder Sichverflüchtigen.

Hier kann nun die Frage entſtehen, ob man dies ſtete Sichentſprechen und wechſelſeitige Sichumſetzen eines Innern in's Aeußere und umgekehrt nicht auch ausdehnen dürfe auf die beſeelten Organismen, ſo daß dieſe nach ganz gleicher Analogie in einem ſteten Austauſche innerer und äußerer Thätigkeiten begriffen wären, trotz des Gegenſatzes, welcher dabei zwiſchen Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit obwaltet? Mit andern Worten: „iſt der Gegenſatz der innern und äußern Thätigkeiten in den Organismen nach Zuſammenhang, Quell und Urſprung kein weſentlich anderer als in den inneren Naturdingen?"

Sofern die Naturwiſſenſchaft als ſolche einen Beitrag zur Löſung dieſer Frage geben ſoll, ſo kann er nur darauf gerichtet

seyn, zu zeigen, wie auch in der Natur bei dem Umsetzen innerer Thätigkeiten in äußere und umgekehrt die Erscheinungsweise derselben sehr verschieden seyn könne, während sie an sich doch einerlei Ursprung haben. Eine solche Analogie bietet nun die Naturwissenschaft wirklich in der neuerlichst ausgebildeten Lehre von den sogenannten Aequivalenten der Actionen. Wärme z. B. und mechanische Bewegung haben ihrer äußeren Erscheinung nach Nichts mit einander gemein; dennoch sind sie lediglich der verschiedene Ausdruck eines und desselben innern Zustandes. Mechanische Bewegung des Körpers gehemmt erscheint als gebundene Wärme; umgekehrt, entbundene Bewegung tritt als verschwundene Wärme in die Erscheinung. Ein analoger Umtausch läßt sich bei der Electricität, wie bei dem chemischen Processe nachweisen (S. 45 — 47).

Diese Lehre bietet uns einen wichtigen allgemeinen Aufschluß; und zwar in dreifacher Hinsicht. Sie gewährt nicht bloß eine tiefere Einsicht in die innere und wesentliche Gleichartigkeit von sehr heterogen erscheinenden Thätigkeiten; sie läßt uns auch schließen auf die Unzerstörbarkeit jeder Thätigkeit oder auf Erhaltung des Quantums der Thätigkeit bei aller qualitativen Veränderung derselben. Endlich zeigt sie die Mannichfaltigkeit der möglichen Wirkungen bei einer und derselben Kraft.

Wenden wir diese Analogie an auf das Verhältniß psychischer und physiologischer Thätigkeit im Organismus, so fragt sich, ob es (früher oder später) nicht gelingen könnte, eine Aequivalentenlehre der physischen und psychischen Actionen aufzustellen. Die bekanntesten und unzweifelhaftesten Thatsachen führen darauf hin; eine Anzahl Körperveränderungen (Erröthen, Erblassen), bestimmte Lust- oder Unlusterregungen (Wollust, Ekel, Schauder u. s. w.) können ganz gleicher Weise aus physischen Reizen entstehen wie aus psychischen Vorstellungen. Wenn ferner das Denken bei starker Muskelanstrengung gar nicht oder erschwerter von Statten geht, so läßt sich der Grund dieses Wechselspiels gleichfalls nur daraus erklären, daß Muskeln und Denkthätigkeit einer gemeinsamen physischen Unterlage bedürfen, bei wel-

cher, wenn die eine waltet, die andere in ihrer Wirkſamkeit gehemmt wird.

Allgemeiner jedoch zeigt das Weſen des Organismus ſelber die deutlichſte Analogie mit pſychiſchen Regungen und eigentlichen Bewußtſeynsacten. Der Wille unterwirft mit Bewußtſeyn untergeordnete Triebe und einzelne Handlungen einem zu erreichenden Geſammtzwecke, indem er jene als Mittel dieſem Zwecke unterordnet. Der Organismus thut das Gleiche in dem morphologiſchen und organiſchen Proceſſe, nur auf bewußtlos zweckmäßige Weiſe. Das productive Denken ferner erzeugt eine fortſchreitende Reihe von Begriffen aus einem einfachen Grundgedanken; die organiſche Thätigkeit vollzieht etwas Analoges, indem ſie aus einfachen, keimartigen Anfängen die ganze Mannichfaltigkeit zweckmäßig gegliederter Gebilde hervorgehen läßt. So iſt es erlaubt, wenigſtens vorläufig den Gegenſatz von Leib und Seele mit dem Unterſchiede innerer und äußerer Thätigkeiten bei den unorganiſchen Naturdingen in Parallele zu bringen. Vorläufig, ſagen wir; denn in der That wiſſen wir bis jetzt viel zu wenig Sicheres von der eigentlichen Beſchaffenheit der organiſchen Verrichtungen, um über das Nähere einer ſolchen Aequivalenz derſelben mit pſychiſchen Thätigkeiten urtheilen zu können. Nur das hat ſich gezeigt, daß im Weſen der pſychiſchen und der organiſchen Thatſachen kein Grund liegt, ſie auf entgegengeſetzte Factoren zurückzuführen; kurz, der Dualismus iſt abgewieſen.

Zum Schluſſe wirft der Verf. noch einen Rückblick auf die Frage, ob durch dieſe Geſammtauffaſſung der Begriff einer Unſterblichkeit des Geiſtes nicht gefährdet werde? Er bemerkt mit Recht, daß dieſe ganze Frage gar nicht zur Competenz der Phyſik gehöre, und er rügt die Anmaßung derſelben, beſonders der, in ihren eignen Principien ſo unſichern Phyſiologie, wenn ſie über ſolche Probleme vollgültige Entſcheidungen zu geben ſich getraut, überhaupt als den ethiſchen Ideen feindliche Inſtanz ſich geberden will (S. 62. 63). Das einzige rechte Verhältniß der Naturwiſſenſchaft zu den höheren Fragen ſey dies, daß auch ſie

schließlich auf Begriffe zurückkommen müsse, welche nicht in directem Widerstreite mit jenen Wahrheiten stehen, vielmehr an sie sich anschließen und so indirect dieselben vorbereiten und bestätigen. Dies ist aber wirklich der Fall mit jenem weitreichenden Principe von der Aequivalenz der Kräfte. Aus ihm folgt unmittelbar die Unzerstörbarkeit jedes Kraftwesens, während dessen Erscheinungsweise unaufhörlich wechseln mag.

Wir haben den wohlgegliederten Zusammenhang dieser Betrachtungen nicht durch kritische Zwischenreden unterbrechen wollen. Hier am Schlusse unserer Berichterstattung sey uns indeß eine allgemeine Bemerkung erlaubt, welche auch ein Licht wirft auf den Grad der entschiedneren oder zweifelhafteren Beistimmung, mit welchem wir das Bisherige begleiten durften. Gleich Anfangs behauptet der Verf., daß bei dem Problem der Materie das rein Thatsächliche an derselben scharf getrennt werden müsse von den hinzugemischten Vorstellungen eines rohen, ungeprüften Denkens; und so hat er mit Recht den Gedanken eines Stoffes, „an welchem die Kräfte haften", als nicht zum Thatsächlichen gehörig, von jenem Begriffe ausgeschieden. Der Physiker hat mit nichts Anderm zu thun, sagt er, als mit „Kräften" und mit „Trägheitswiderstande."

Aber diese nothwendige kritische Sonderung des Thatsächlichen vom Begrifflichen hätte er unsers Erachtens eben so gut auch auf die Vorstellung „Kraft" ausdehnen können; ja weit mehr noch scheint es hier nöthig, weil der Begriff der Kraft ungleich dunkler und complicirter ist, als der einfachere und unverfänglichere des Stoffes, unter welchem doch nur der nothwendige Gedanke eines „Substrates", eines irgendwie näher zu bestimmenden beharrlichen Realen verborgen ist, an welchem der Wechsel der materiellen Erscheinungen vor sich geht. Kraft ist wohl zugeständlich niemals Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung; in der Physik ist man gewohnt, unter „Kraft" die (übrigens unbekannte) Ursache gewisser regelmäßig wiederkehrender Veränderungen in der Körperwelt zu verstehen; und

zwar ausdrücklich nach der Seite aufgefaßt, daß man dabei jenes urſachliche Reale nicht als Ruhendes („Stoffliches"), ſondern als Wirkendes ſich denkt. Daher geſchieht es, daß in der Phyſik „Kraft" oft genug als völlig gleichbedeutend mit „Stoff" gebraucht wird, und man ebenſo häufig und in beliebiger Vertauſchung von elektriſcher Kraft oder elektriſcher Materie, von Licht- und Wärmeſtoff oder von den Kräften und Agentien, welche die Licht- und Wärmephänomene erzeugen, reden hört. Keine dieſer beiden Bezeichnungen iſt abſolut der andern vorzuziehen; denn beide bedeuten eigentlich daſſelbe: das bleibende, übrigens hier noch unbekannte Reale, welches einer beſtimmten Gruppe verwandter Naturerſcheinungen zu Grunde gelegt werden muß.

Auch der allerdings uncorrectere Ausdruck: „Stoffe, an denen die Kräfte haften", bedeutet weſentlich nichts Anderes; nur verbindet er vorläufig, freilich in ungenügender Art, die beiden Seiten, welche zu unterſcheiden dem unwillkürlichen Denken Bedürfniß iſt: das Reale, ſofern es als Beharrliches, Subſtantielles vorausgeſetzt werden muß, nennt er „Stoff;" als Urſache gewiſſer wiederkehrender Wirkungen und Veränderungen in der Erſcheinung nennt er es „Kraft." Beides bezeichnet daſſelbe Reale, nur von verſchiedenen Geſichtspuncten betrachtet; und ſo ſcheint mir nicht einmal gerechtfertigt, wie gewöhnlich geſchieht, von einem „Gegenſatze" zwiſchen Stoffen und Kräften zu reden. Freilich bleibt hier die Frage ganz im Dunkeln: wie der Stoff oder die Stoffe Kräfte „haben", genauer geſprochen: wie ſie zu Kräften „werden" können? Doch fällt dies naturphiloſophiſche Problem eigentlich jenſeits der Phyſik; dieſe verhüllt es in die unbeſtimmte Wendung: daß an gewiſſen Stoffen gewiſſe Kräfte haften u. dgl., ohne freilich immer deutlich deſſen ſich bewußt zu ſein, daß hier ein Problem vorliege.

Aus gleichem Grunde kann man meines Erachtens bei völlig genauem Ausdrucke nicht einmal behaupten: „die Phyſik habe nur mit Kräften und mit Trägheitswiderſtand zu thun."

Das Wort „Kräfte“ ist noch zu abstract und metaphysisch. Füglicher vielleicht könnte gesagt werden: „sie erforscht die Wirkungen eines räumlichen (unbestimmt wie zu denkenden) Realen, aus denen als allgemeinstes Product Trägheitswiderstand (Masse) resultirt.“

Aber gerade an dieser Stelle erhebt sich eine andere Frage, welche mit dem schon aufgezeigten naturphilosophischen Probleme in innigstem Zusammenhange steht: jenes räumliche Reale, von welchem zugeständlich verschiedenartige Wirkungen ausgehen, ist es in seiner ursprünglichen Beschaffenheit ein einfach Gleichartiges, identisch Bleibendes (diese Auffassung hat den naturphilosophischen Monismus Schelling's erzeugt), oder besteht es in einer Mannichfaltigkeit realer Wesen? Das Letztere ist, wie bekannt, die Behauptung des Atomismus, welcher freilich in der roh mechanischen Ausführung, die er sich bisher innerhalb der Physik fast ausschließlich gegeben, auch nach meinem Urtheile nicht bestehen kann; schon darum nicht, weil sein Bestreben consequenter Weise dahin gehen muß, alle Qualitätsunterschiede in der Natur auf blos quantitative Verschiedenheiten (der unterschiedenen ursprünglichen Gestalt, der verschiedenen Lagerung und Anhäufung „gewisser kleinster Körperchen“) zurückzuführen, was völlig ungenügend bleibt und wie der Verf. treffend erinnert, in letzter Instanz einer Erklärung des Etwas aus dem Nichts gleichkäme!

Dennoch ist, wie man sieht, durch diese ungenügende Auffassung über das Princip selbst nicht das Geringste präjudicirt, und ein qualitativer („dynamischer“) Atomismus ist ebenso denkbar, um über den bloßen, gleicherweise ungenügenden Monismus hinauszukommen. Doch will ich hier nicht weiter in eine Gedankenentwicklung eingehen, welche ich in der „Anthropologie“, an der Hand einer Kritik des mechanischen Atomismus, wie des naturphilosophischen Monismus, ebenso der dynamischen Constructionen der Materie von Kant und von Herbart, weiter verfolgt habe. Nur an das Endergebniß sey mir erlaubt hier zu erinnern, weil es in ungesuchte Uebereinstimmung

zu treten ſcheint mit dem von unſerm Verf. aufgewieſenen Parallelismus innerer Thätigkeit und äußerer Veränderung.

Auf die ſchon oben angeregte Fundamentalfrage: wie kann ein Reales Kräfte „haben“ oder zu einer Kraftwirkung „werden“, möge man die letztere als einfache oder mannichfache denken, — war die Antwort ganz wie auch Herbart ſie giebt: nur im Zuſammenhange mit andern Realen und in Bezug auf dieſe, während ein Reales, iſolirt und außer Zuſammenhang mit Anderm gedacht, „kräftelos“ und unveränderlich verharren müßte. So iſt es die Wechſelwirkung, in welche die verſchiedenen Qualitäten der Realen unwillkürlich gerathen, welche ſie zu „Kräften“ oder zu „Kraftcentren“ macht (ein nicht unangemeſſener Ausdruck der neuern Phyſik, um aus dem Begriffe der einfachſten Elemente der Materie jede an Körperliches erinnernde Nebenbeſtimmung zu elimiriren), und welche alle Veränderungen an ihnen und an Andern durch den Wechſel der Verbindungen hervorruft. Lediglich der, übrigens weſentliche Unterſchied zwiſchen Herbart und mir, vermöge unſerer verſchiedenen Raumtheorien, waltet ob: daß bei ihm die einfachen Realen bloß in ein theilweiſes Zuſammen eingehen und ſo als Folge davon das Phänomen der Ausdehnung erzeugen, während nach mir Ausdehnung, Raumſetzen die urſprünglichſte Wirkung jedes Realen für ſich iſt, und Nichts daher verhindert, daß die qualitativ, in Affinität ſtehenden und ſich ſuchenden Weſen auch in wahrhafte und vollſtändige Wechſeldurchdringung eingehen können. Wie daraus dasjenige entſtehe, was die Phyſik als entgegengeſetzte Molecularkräfte, Kant als Attractions- und Repulſionskraft bezeichnet, aber nicht mehr als „entgegengeſetzte“ Kräfte (welche ſchwerlich in einem und demſelben Weſen vereinigt ohne Widerſpruch zu denken wären), ſondern die Repulſion als weitere und mittelbare Folge geſchehener Attraction, dies Alles darf hier vorausgeſetzt werden. Nur darauf möchte ich aufmerkſam machen, wie an jene ganze Hypotheſe die von Fechner geltend gemachte Thatſache von der Discontinuität alles Raumerfüllenden bis in ſeine kleinſten Theile, na-

türlich und ungezwungen sich anschließen möchte. Ist die qualitative Verschiedenheit und die darauf sich gründende Wahlverwandtschaft der wahre Grund der phänomenalen Körperlichkeit, so ist die Möglichkeit gegeben, daß diese Verschiedenheit auch nach Innen sich fortsetzt, so daß jede Raumerfüllung, nicht nur die der wägbaren Körper, sondern auch das unwägbare Substrat der physikalischen Wirkungen, der „Aether", welcher ihre Zwischenräume ausfüllt, selber aus kleinsten Qualitätsverschiedenheiten bestehe, die aber durch wechselseitige Anziehung auf einander bezogen sind.

Doch wie es auch mit dieser besondern Frage sich verhalte, im Allgemeinen wenigstens liegt auch bei uns derselbe Gedanke zu Grunde, auf welchen unser Verf. Alles zurückführt, wenn er sagt: daß jede äußere Veränderung nur in einem innern Geschehen ihre Quelle habe und nur dessen Erscheinung sey. Hiermit ferner ist auch nach unserer Ueberzeugung die einzig gründliche, d. h. durch die Erfahrung bestätigte, nicht bloß in willkürlichen Hypothesen oder in nichtserklärenden Identitätsbegriffen sich abschließende Ausgleichung zwischen Geist und Materie gefunden. Jene Innerlichkeit des Sichregens und Gegenwirkens, welche am menschlichen Geiste einestheils mit dem größten Reichthume der Anlagen sich ausbreitet, anderntheils zu Vorstellung und Bewußtseyn sich erhebt, — sie waltet auch in den niedersten Naturwesen, denen es nur gelingt, physikalische Wirkungen hervorzubringen. Auch hier sind es nur innere Ereignisse und Veränderungen, welche als die Ursache äußerer Veränderungen auftreten. Und wenn wir auch noch Anstand nehmen müßten, wie Lotze zu thun geneigt ist, den einfachen physischen Elementen aus diesem Grunde schon „seelische" Kräfte zuzugestehen (denn wir tragen bei dieser Frage dem Gesetze der stetigen Folge und allmähligen Abstufung in der Natur entschiednere Rechnung): so bleibt doch in allen diesen Erscheinungen nichts Dualistisches, Gegensätzliches übrig, sondern von der höchsten bis zur niedrigsten Wesensstufe macht sich nur ein einziges, allburchgreifendes Gesetz geltend, das des Sichquantitirens alles

Qualitativen. Und ſo iſt es auch kein „Widerſpruch“ mehr zu behaupten, daß auch der Geiſt, dieſem Geſetze entſprechend, alle ſeine Thätigkeiten und Zuſtände in Raumgeſtalt und in Raumbildern (als „Leiblichkeit“) ausprägen müſſe. Dies heißt aber nur, wie die „Anthropologie“ es bezeichnet und im Einzelnen durchzuführen verſucht hat: daß daſſelbe reale Weſen, welches des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns fähig iſt, auch ein begränztes Wo im Raume ſich geben müſſe, jenes Bewußtſeyn als eigenthümliche Grundeigenſchaft, dieſe Verleiblichung als unmittelbare Folge ſeiner Realität beſitzend. —

Zum Schluſſe habe ich dem Verf. noch einen beſondern Dank abzuſtatten. Er erklärt ſich als Phyſiker und aus phyſikaliſchen Gründen gegen die Vorſtellung leerer Zwiſchenräume zwiſchen den kleinſten Theilen der Körper, während dieſe dennoch vermöge einer ihnen anhaftenden Attractiv- und Repulſionskraft durch dieſe leeren Räume hin auf einander wirken ſollen, kurz gegen den bekannten Begriff einer „Wirkung in die Ferne“, auf welcher die ganze atomiſtiſche Erklärung der Materie beruht. Ich mußte das Gleiche urtheilen, als Philoſoph und aus logiſchen Gründen; und darin lag für mich die Hauptveranlaſſung, eine Hypotheſe über das Phänomen der Materie auszubilden, welche dieſe logiſchen Uebelſtände beſeitigt. Dieſes innerſte Motiv meiner Polemik gegen die atomiſtiſche Vorſtellungsweiſe hat nun Lotze, der ſcharfſinnige Kritiker meiner Kritik des Atomismus (in ſeiner „Streitſchrift“) durchaus überſehen. Nach ſeinen Andeutungen ſucht er dieſen Grund bei mir in alten naturphiloſophiſchen Reminiſcenzen, in der eingewohnten Liebhaberei an dynamiſchen Erklärungsweiſen, kurz nicht in objectiven Gründen, ſondern in ſubjectiven Vorausſetzungen. Dennoch war jener logiſche Widerſpruch mit Allem, was ihm anhängt, der Hauptpunct meiner Argumentation gegen den Atomismus; und bis zur Stunde noch bin ich unfähig einzuſehen, d. h. klar zu denken: wie die realen Weſen gerade dahin wirken ſollen, wo ſie nicht ſind, und gerade da ſeyn, wo ſie nicht wirken.

Merkwürdig genug ergiebt ſich nun aus einer Stelle,

welche Herr Professor Drobisch in einem sehr bedeutenden Aufsatze über Fechners Atomenlehre (in dieser Zeitschrift Bd. XXVIII. S. 70) mittheilt, daß Newton selbst, der Urheber dieser ganzen, aus der Astronomie in die Physik übertragenen Vorstellungsweise, den innern Widerspruch einer wechselseitigen Anziehung und Abstoßung der Weltkörper „durch den leeren Raum hindurch" ausdrücklich einräumt, ja geflissentlich in's Licht setzt. „Daß der Materie", sagt er, „die Schwerkraft angeboren, innewohnend und wesentlich sey, so daß ein Körper auf einen andern in der Ferne durch ein Vacuum wirken könnte, ohne Vermittlung von Etwas, womit und wodurch die Wirkung von einem zum andern fortgeführt würde, ist für mich eine so große Ungereimtheit, daß ich glaube, keiner, der in philosophischen Dingen eine competente Fähigkeit des Denkens besitzt, könne jemals in dieselbe verfallen." Drobisch macht zu der Erinnerung des englischen Logikers Mill, „daß ein solches Urtheil Newton's unbegreiflich sey", die höchst treffende Bemerkung, daß hierin nur der Beweis liege, wie tief die moderne englische Philosophie in Empirismus versunken sey. „Dem Empiriker ist jede Vorstellungsweise klar und gültig, die ihm durch Gewöhnung geläufig geworden ist. Dem Empiriker ist Wirkung bei'm Zusammensеyn und bei'm Nichtzusammensеyn der Körper gleich geläufig und gleich unerklärbar. Newton dagegen war wenigstens in diesem Sinne nicht Empiriker." So in der That verhält es sich, ja dies bewährt sich an unzähligen Beispielen der Wissenschaft und des Lebens. Die Gränze der Wahrheit und Gewißheit für Viele ist da, wo sie des Weiterdenkens sich entschlagen haben. Wenn jedoch die Mathematiker und Physiker: Newton, Drobisch, Snell den Widerspruch jener Vorstellungsweise durchaus nicht sich verbergen konnten: so wird man dem Philosophen noch weniger es verargen, daß auch er bei ihr sich nicht beruhigen wollte. Damit ist aber allein schon die mechanische Atomenlehre widerlegt.

I. H. Fichte.

Hermann Hampke: De eudaemonia, Aristotelis moralis disciplinae principio. 64 S. 8. Brandenburg, Müller, 1858 (Diss. inaug.).

Nach einer Einleitung pag. 1—7, in der mit Spengel die Abhandlung über die Luſt, wie ſie im 7. Buche der Nicomachiſchen Ethik cap. 12—15 vorliegt, für unächt erklärt wird, unterſucht der Verf. von pag. 8 an, welches Princip Ariſtoteles in ſeiner Moral habe aufſtellen wollen, findet es in der eudaemonia und meint, ſie ſey ein Zuſtand, in dem plena ἀυτάρκεια et voluptas herrſchen; ſpricht dann über die Luſt pag. 14—22 und pag. 38—43, über die ἀυτάρκεια pag. 23—37, zieht pag. 44 das allgemeine Reſultat, und beurtheilt von pag. 46 die von Schleiermacher, Herbart, Kruhl und Wehrenpfennig aufgeſtellten Anſichten. Sehen wir nach, wie er die Lehre des Ariſtoteles aufgefaßt hat.

Was die Einleitung betrifft, ſo werden als Gründe, welche die Unächtheit von Eth. Nic. lib. VII. cap. 12—15 beweiſen ſollen, aufgeführt: erſtens, daß Ariſtoteles (nisi plane ei mens defuit, pag. 2) unmöglich an zwei Stellen über denſelben Gegenſtand auf dieſelbe Weiſe habe handeln können, und zweitens, daß in der erſten Stelle die Luſt das höchſte Gut genannt werde, in lib. X. aber dieſe Anſicht zur Widerlegung komme. Es ſey aber die Abhandlung in lib. VII, und nicht die in lib. X geführte zu verwerfen, denn Hegel habe ſchon bewieſen, daß Ariſtoteles nie ſage, er wolle von der Luſt nach der ἐγκράτεια und ἀκρασία ſprechen, wohl aber in lib. 9 darauf hindeute, daß er ſie in lib. 10 zu behandeln gedenke. Frage man, wie denn jene in das Buch gekommen, ſo ſey zu antworten, daß ſie von einem ſpäteren, der Luſt ergebenen Philoſophen zugeſetzt ſey, mit der Abſicht, den Schein zu erwecken, als habe Ariſtoteles ſeine frühere Anſicht durch dieſelbe verbeſſern wollen (pag. 6). Dabei habe derſelbe das 10. Buch des Ariſtoteles benutzt und daraus genommen, was er für ſeinen Plan paſſend gehalten, nur das Ganze beſſer geordnet. Die Abhandlung in lib. 10 ſey nemlich nicht ſo vollkommen; denn Ariſtoteles ſchließe aus der Anſicht des Eudoxus, daß die Luſt etwas Gutes ſey, hebe aber dieſen

Schluß wieder auf, wenn er cap. 2 pag. 1173 b. 32 sage: *ἐμφανίζειν δὲ δοκεῖ καὶ ὁ φίλος, ἕτερος ὢν τοῦ κἀλλιχος, οὐκ οὖσαν ἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν καὶ διαφόρους εἶδει.* Im 7. Buche hingegen sey Alles in Ordnung, die drei aufgestellten Meinungen werden der Reihe nach mit ihren Gründen widerlegt, und dann suche der Schriftsteller seine Ansicht, daß die Lust ein Gut, ja gewissermaßen das höchste Gut sey, zu beweisen. Einen geordneten Gang einzuhalten, sey aber leichter für den, der etwas entlehne, als für den, der noch mit der Sache selbst ringe. Werde nun auch in lib. X Einiges ausführlicher entwickelt, wie die Bestimmung der Lust als *γένεσις*, so komme dies daher, daß dem Verf. von lib. 7, 12 nur daran gelegen zu zeigen, wie die Lust das höchste Gut sey (wobei jenes „gewissermaßen" nicht mehr berücksichtigt wird), und da er dies ausführlicher thue, berühre er andere sehr wichtige Dinge (gravissima) nur kurz, weil sie von selbst aus jenem folgten (pag. 4). Als nicht aristotelisch sollen in der ersten Abhandlung folgende Sätze sich finden (pag. 5): die Lust ist das höchste Gut, die Glückseligkeit ist nichts, als eine gewisse größte Lust; ist diese auch nicht ohne tugendhafte Handlungen zu erwerben, so sind diese doch nicht ihrer selbst wegen, als vielmehr der Lust halber wünschenswerth; das Leben der guten Menschen ist ohne Lust nicht wünschenswerther, als das der andern; nicht alle streben nach derselben Lust, weil nicht alle dieselbe Natur und Beschaffenheit haben, während doch Aristoteles behauptet, es gebe ein Werk, das dem Menschen besonders zukomme, und nach dem gemessen werden könne, ob und welche Beschaffenheit (habitus) für ihn die beste sey; endlich werde der Lust, die von selbst kommt, gar nicht gedacht. Für unpassend endlich wird pag. 7 gefunden, daß Aristoteles sage, solche Untersuchung sey für Einen nöthig, der über Politik schreiben wolle, denn so ein allgemeiner Anfang passe für jede ethische Untersuchung; im Anfang des 10. Buches aber habe diese Bemerkung ihren Platz. Bei alle dem fällt nun wohl am meisten auf, daß dem Aristoteles vorgeworfen wird, er halte in lib. X keine Ordnung in der Untersuchung und widerspreche sich

selbst kurz nach einander 1172 b. 28 und 1173 b. 33 in der Frage, ob die Lust ein Gut sey oder nicht, und daß als Grund davon angegeben wird, daß er noch mit der Sache ringe. Es geht aber diese Ansicht aus einer gänzlichen Verkennung des Ganges, den Aristoteles nimmt, hervor, denn dieser ist in lib. X eben so klar, wie in lib. 7; auch hier widerlegt Aristoteles erst die Ansichten Anderer und giebt dann seine eigene, nur stellt er jene gleich als im Widerstreit mit Eudoxus befindlich dar, zeigt, daß dessen dritter Beweis 1172 b. 8 zwar nicht genüge, daß aber, was gegen die andern beigebracht sey, nicht das Wesen treffe, und hält es deshalb für nöthig, mit andern Gründen den Eudoxus zu bekämpfen. In lib. 7 spricht Aristoteles, wie uns scheint, gar nicht von Eudoxus, sondern cap. 13 von Antisthenes und dessen Schule, cap. 14 von Speusipp und schließt in cap. 15, das uns wegen der losen Verbindung wenn gleich meist aristotelischer Gedanken unächt scheint, eine allgemeine Betrachtung an, wie es komme, daß so viele Menschen sich täuschen und die körperliche Lust für wünschenswerther halten. Dabei ist wohl zu beachten, daß was in Betreff der Ansichten des Antisthenes und Speusipp in lib. 7 ausführlicher entwickelt ist, in lib. 10 nur kurz wiederholt wird, um zu zeigen, daß sie gegen Eudoxus aufgetreten. Jede Abhandlung hat ihren besondern Zweck, wie er sich aus der Widerlegung der Gegner ergiebt, aber nicht den, den der Verf. ihnen zuschreibt. Jene beiden Stellen nun scheinen uns in gar keiner Verbindung mit einander zu stehen; in der ersten sagt Aristoteles, daß Eudoxus' Beweis die Lust unter die Güter rechne, sie aber deshalb noch nicht das höchste Gut sey, in der zweiten, daß die Lust in Arten zerfalle. In Bezug hierauf und auf die übrigen angeführten Gesichtspuncte verweisen wir auf unsere Abhandlung, in der wir die Lehre des Aristoteles von der Lust genauer untersucht haben (quae intercedat ratio inter Ethicorum Nicomacheorum lib. VII, 12—15 et lib. X, 1—5. Danzig, 1858. Progr.). Hervorheben wollen wir hier nur, wie pag. 16—22 mit Recht geltend gemacht wird, daß in lib. 10, 2. von pag. 1173 a. 15

an Aristoteles auf den Philebus Rücksicht nimmt, auch die betreffenden Stellen des Philebus nachgewiesen werden, — nur möchten wir 1173. b. 20 wegen der Art, wie der letzte Grund angeknüpft wird, nicht erst durch Vermittlung des Philebus auf Antisthenes beziehen, — und daß pag. 38—43 bei der Besprechung der Lust als *ἐπιγινόμενόν τι τέλος* bemerkt wird, Aristoteles nehme auch die Lust, die durch äußere Güter erworben wird, wie die, welche der Mensch empfindet, wenn er sein ihm von Natur bestimmtes Werk glücklich vollführt, in das höchste Gut auf. —

Der zweite Theil der Untersuchung richtet sich auf die eudaemonia als *αὐτάρκεια* und sucht zu zeigen, daß die Glückseligkeit ein behaglicher Zustand sey, in dem der Mensch, da alle seine Wünsche und Begehrungen erfüllt, nichts mehr zu wünschen habe und ein gehäuftes Vergnügen genieße; so pag. 11: est eudaemonia ea vitae conditio, in qua omnes humani appetitus studiaque expleta sunt itaque cumulata quaedam voluptas regnat, cum haec oriatur, si id effectum est, quod cupiebatur: und pag. 12: per se quidem *ἡ εὐδαιμονία* sive *τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν* nihil est nisi vitae habitus, in quo cum omnia homines desideria satientur, plena *αὐτάρκεια* et voluptas regnant. Auch pag. 45 erscheint die Glückseligkeit als Abschluß eines thätigen Lebens, wenngleich darauf hingedeutet wird, daß der Glückselige doch noch thätig ist: operis igitur natura hominibus impositi peractio coniuncta cum ea voluptate, quae omnes actiones dummodo ex toto animo gestae sint sequitur simulque ad eas persequendas excitat, eudaemonia est et principium. Daraus folge, daß sie nie Allgemeingut (*πολύκοινον*) werden könne, was doch verlangt werde; Aristoteles habe der Lust zu viel Feld eingeräumt. Fast will es uns scheinen, als wenn dem Verf. dasselbe widerfahren sey, was er bei der Besprechung der Lust dem Aristoteles vorwirft. Die Glückseligkeit nemlich soll, wie auch pag. 24 richtig bemerkt ist, nicht ein habitus seyn, sondern sie ist als Thätigkeit vorgestellt, und nur der Mensch, welcher thätig ist, kann über-

haupt Glückſeligkeit genießen; die vollkommenſte, alſo die wahre Glückſeligkeit freilich nur der, der hinreichend ausgeſtattet mit Mitteln Werke der Liebe und Tugend übt. Die Luſt ferner iſt ohne Thätigkeit nicht möglich, ein behaglicher Zuſtand ohne Thätigkeit alſo keine Glückſeligkeit. Die Thätigkeit allein, und zwar diejenige, welche nicht durch irgend welche äußere Verhältniſſe gehindert wird, bildet des Menſchen Wohlergehen, iſt ſeine Glückſeligkeit. Wenn Ariſtoteles fordert, das höchſte Gut ſolle allgemeinſam ſeyn, ſo ſetzt er bei dieſer Forderung das Vorhandenſeyn genügender äußerer Mittel voraus und meint nur, daß die Tugend und ſomit das Vermögen, nach der beſten Tugend handeln zu können, jedem Menſchen zu erlangen möglich ſey. Die Luſt endlich neben der *αὐτάρκεια* als integrirenden Theil der Glückſeligkeit aufzufaſſen, verbieten des Ariſtoteles eigne Worte, wonach ſie von ſelbſt kommt, wenn nur eben nach jener Tugend gehandelt wird. Was ſich aber von ſelbſt ergiebt, kann nicht als etwas aufgeſtellt werden, nach dem geſtrebt werden muß. —

Außerdem kommen nun, wie es bei einer Unterſuchung, die das Allgemeine der ariſtoteliſchen Ethik in ihr Bereich zieht, nicht anders ſeyn kann, hier und da Fragen, die mit der Hauptunterſuchung in weniger engem Verbande ſtehen, zur Sprache und Behandlung, ſo pag. 22 über den Unterſchied, der ſich zwiſchen Plato und Ariſtoteles in der Auffaſſung der Luſt zeige, pag. 31 über die thätige und die leidende Vernunft (*νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*), pag. 37 über das Verhältniß der Politik zur Ethik: ſie werden aber alle nur flüchtig berührt. In Betreff der erſten verneint der Verf., daß Plato und Ariſtoteles auch nur irgendwie hinſichtlich der Beſtimmung der Luſt übereinſtimmten, denn Ariſtoteles kämpfe ja gegen alle von Plato aufgeführten Beweiſe: er überſieht aber dabei ganz, wie in demſelben cap. 2 von 1179. b. 26 an Ariſtoteles viele Puncte aufführt, in denen er mit Plato ſtimmt, und auch zu dem Reſultat gelangt, daß die Luſt ſo ſchlechtweg weder das höchſte Gut, noch wünſchenswerth ſey, ſondern daß ſie in Arten zerfalle und

man dieſe beurtheilen müſſe. Wenn dann als Unterſchiede angeführt werden, daß Plato die Luſt zum Unbegrenzten rechne und erſt permixtione gut oder ſchlecht werden laſſe (was doch wohl heißen ſoll, daß ſie erſt im gemiſchten Leben zur Erſcheinung kommt), während Ariſtoteles ſie für von Natur gut halte, da er den Plan der Natur nur beim Guten als erreicht annehme; daß Plato ſie aus einem Mangel ableite, Ariſtoteles dies allein von körperlichen Luſtgefühlen zugebe, ſo iſt dies im Allgemeinen richtig, nur mußte erwähnt werden, daß Plato auch dem Guten Gutes einwohnen (Phil. pag. 40. C.) und bei den reinen Lüſten den Mangel nicht fühlbar (Phil. pag. 51. B.) ſeyn läßt, und daß hinſichtlich der Entſtehung der Luſtgefühle Ariſtoteles in ſeiner Ableitung auch bei den körperlichen Luſtgefühlen jenes Mangels nicht bedarf und daß er das momentane Kommen der Luſt hervorhebt. — Hinſichtlich der leidenden und der thätigen Vernunft meint der Verf., der *νοῦς παθητικός* ſey ſo genannt, weil er die Begriffe aus der Erfahrung (*ἐμπειρία*), ſomit aus der Materie nehme und dadurch gewiſſermaßen mit ihr behaftet von ihr leide, der *νοῦς ποιητικός* hingegen unberührt von der Materie die der göttlichen Natur eingepflanzten Ideen und Geſtalten denke (qui materia non tactus divinae naturae insitas ideas et formas secum volvit). Danach iſt jede Art der Vernunft thätig; die Worte laſſen zweierlei Deutung zu, entweder nemlich ſucht der *νοῦς παθητικός* die Begriffe der Erfahrung, d. h. doch, er denkt ſie, der *νοῦς ποιητικός* aber die Begriffe a priori, oder der *νοῦς παθητικός* ſammelt die Begriffe, der *νοῦς ποιητικός* denkt ſie. Wir geſtehen, daß uns jene Worte nicht klar ſind, weil wir nicht ſehen, ob dieſe insitae ideae des *νοῦς ποιητικός* ihm vom *νοῦς παθητικός* dargeboten ſind, oder ob ſie von Anfang an *δυνάμει* in ihm enthalten nur von jenem geweckt, oder ob endlich beide Arten der Vernunft gar nicht als in Beziehung zu einander ſollen gedacht werden.

Leider tritt dieſe Anſicht, wie ſo manche andere, uns entgegen, ohne daß irgend eine Stelle des Ariſtoteles oder auch nur einer ſeiner Ausleger citirt iſt; doch ſcheint uns nach der Verbindung,

in welcher sie zum vorhergehenden steht, wo behauptet wird, daß dem *νοῦς*, um zur *νόησις νόησεως* zu gelangen, alle untern Stufen des Seelenlebens vorangegangen seyn müssen, — denn es sey nöthig, daß der Verstand schon die Affecte beherrsche, — daß der Verfasser sich hat an Trendelenburg de anima pag. 493 anschließen wollen. — Was zuletzt das Verhältniß der Politik zur Ethik betrifft, so wird dasselbe so dargestellt, daß Politik und Ethik in gleicher Weise gegenseitig von einander abhängen und einander dienen. Die Politik, heißt es, dient der Ethik, sofern sie sucht, wie die Glückseligkeit der einzelnen, welche die Ethik aufgestellt hat, sich verwirklichen läßt, und die Ethik dient der Politik, da ja diese den Staat sucht (rempublicam quaerit), zu dessen Bildung der Mensch von Natur bestimmt ist, die Ethik aber den Weg zeigt, auf welchem der Mensch zu diesem Ziele gelangt. Genauer hätte wohl gesagt werden müssen, daß Aristoteles Ethik und Politik mit dem einen Namen der *πολιτική* umfaßt und alle ethischen Vorschriften stets mit Berücksichtigung und aus dem Gesichtspuncte der *πολιτική* ertheilt. So spricht er auch Rhet. 1, 4, 1359. b. 11 von *ἡ περὶ τὰ ἤθη πολιτική* und 1, 2, 1356. a. 27 von *ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν.* — Im letzten Theile werden die Ansichten Anderer beurtheilt, und zwar wird von Herbart pag. 46 und 50—53, von Kruhl pag. 47—50, von Schleiermacher pag. 53—57, von Wehrenpfennig pag 58—64 gehandelt.

Dr. H. Anton.

Recension der philosophischen Artikel in der Revue Germanique v. J. 1858.

In Frankreich findet, wie jede andere Wissenschaft, so auch die Philosophie eine viel größere Berücksichtigung in den Revuen, deren Zweck es ist, das Interesse der Wissenschaften mit den Interessen der allgemeinen Bildung in Verbindung zu setzen. Wer den Geist unserer Zeit beachtet, muß es anerkennen, daß

ſolche Verbindungsmittel jetzt nothwendige Brücken zwiſchen zwei Ufern ſind, die zu beiderſeitigem Nachtheil all zu lange ohne rechten Verkehr einander gegenüber lagen.

Wenn die Bewohner beider Ufer die Brücke nicht blos benutzen um von ihr aus die Herrlichkeiten ihres Uferſaumes oberflächlich zu begaffen oder einen amüſanten Spaziergang in fremdes Land zu machen, ſondern einen gediegenen wechſelſeitigen Waarenaustauſch von Ufer zu Ufer über ſie hingehen zu laſſen: ſo wird man ziemlich allgemein ſolcher Brücken ſich freuen. Meine Abſicht iſt, hier einmal den philoſophiſchen Waarentransport einer ſolchen Brücke in's Auge zu faſſen, einer Brücke, die überdies dieſen Namen in doppeltem Sinne verdient, ich meine der ſeit vorigem Jahr in monatlichen Heften erſcheinenden Revue Germanique, publiée par MM. Ch. Dolfus et A. Neffzer, Paris, chez A. Franck.

Dieſe Revue nämlich, von der ich in früheren Aufſätzen ſchon gelegentlich ſprach, hat nicht nur den Zweck, Wiſſenſchaft und allgemeine Bildung zu verbinden, ſie hat den noch weiteren Zweck, eine Brücke zu ſein zwiſchen Deutſchland und Frankreich, beſonders deutſcher Wiſſenſchaft und Kunſt den Eingang in Frankreich zu erleichtern. Der vorliegende erſte Jahrgang beweiſt, daß dieſe Revue keineswegs, wie manche ihrer namhaften deutſchen Schweſtern, der Philoſophie nur eine knapp zugemeſſene Aufmerkſamkeit ſchenken will. Sie brachte einen längeren Aufſatz über Cousin et l'Allemagne philosophique de 1817, einen Aufſatz über Kuno Fiſcher's Bacon, zwei Artikel über Haym's Hegel, und eine Anzahl kürzerer Beſprechungen und Notizen philoſophiſchen Inhalts in den jedem Heft beigefügten Bulletin critique, Courrier littéraire et scientifique (Correſpondenzen aus verſchiedenen Städten Deutſchlands) und Chronique Parisienne, die kurz literariſche Neuigkeiten aus Paris mittheilt. Es iſt daher nicht nur der Mühe werth, ſondern unſere Pflicht, auf dieſen philoſophiſchen Brückenverkehr der Revue Germanique einmal einen kritiſchen Blick zu werfen.

Die Revue begann im Januar 1858 mit einem Aufſatz:

„De l'esprit français et de l'esprit allemand.“ Der Aufſatz war von beiden Redacteuren unterzeichnet und konnte ſomit wohl als ein Geſinnungsprogramm betrachtet werden. Nach ihm, muß ich geſtehen, erwartete ich namentlich für die Philoſophie weniger Gutes, als die Revue geleiſtet hat. Der Aufſatz enthielt höchſt ſonderbare Aeußerungen über unſere deutſche Philoſophie. So wurde z. B. behauptet, von Böhme bis auf Hegel wären alle dogmatiſchen Philoſophen Deutſchlands Pantheiſten geweſen. Man könne Leibnitz ausnehmen wollen, indeſſen Leibnitz gehöre eben ſo ſehr Frankreich und England an als Deutſchland, auch beweiſe eine Polemik gegen Spinoza noch nicht, daß man kein Pantheiſt ſey. Kant habe jeder ſpeculativen Conſtruction entſagt; aber ſeine Kritik habe dem Pantheismus wieder die Thüre geöffnet — „et l'inévitable tendance de l'esprit germanique s'est révélée avec éclat dans ses successeurs, dans Fichte, ce Spinosa du moi, dans Schelling, ce prêtre de l'identité, et enfin dans Hégel, le représentant le plus complet des facultés métaphysiques et synthétiques de l'Allemagne. Hegel a atteint la cime de la spéculation pure, et après lui il a bien fallu s'arrêter, car le système était complet.“ Nach ihm iſt das deutſche Denken abwärts geſtiegen und hat die Bekanntſchaft mit dem wirklichen Leben erneuert. Das Syſtem verſchwand nach und nach, und die von ihm gelegten Keime treiben nunmehr in der allgemeinen Circulation der Bildung und der Wiſſenſchaften. Einzelne Schüler wiederholen noch die Worte des Meiſters wie einen heiligen Text; aber das geiſtige Intereſſe der Zeit nahm eine andere Richtung. Das ideale Deutſchland ward realiſtiſch; „l'Allemagne, après s'être enivrée de métaphysique, se jette dans le matérialisme.“ Stirner und Feuerbach bildeten den Uebergang zu dieſer Wendung, und Kuno Fiſcher's Buch über Bacon erſcheint in dieſer Hinſicht als ein Zeichen der Zeit. „La place que Spinosa a si longtemps tenue en Allemagne, Bacon va l'occuper jusqu'à nouvel ordre. L'observation est proclamée l'unique institutrice des esprits. Le microscope et la balance ont évincé la synthèse, l'analyse

règne, et les faits sont interrogés à la place des anciennes sibylles de la métaphysique. On proteste même contre le passé, et on ne veut pas que l'Allemagne ait jamais été une nation philosophique.“ Knapp nämlich in ſeinem „Syſtem der Rechtsphiloſophie 1857“ ſtellte dies in Abrede. — Die Revue will keineswegs dieſen Realismus unbedingt billigen; aber ſie findet in ihm den natürlichen Rückſchlag gegen den früher all zu ſtarken Idealismus. Sie verkennt nicht, daß auch dieſe Reaction, wie jede andere, das rechte Maaß überſchreitet; aber doch findet ſie ſelbſt in dem gegenwärtigen Realismus noch mehr Idealität, als die Realiſten ſelber meinen. Sie ſieht daher voraus, daß Deutſchland zu neuem und tieferem Idealismus ſich wieder erheben werde.

In dieſen Ideen des beſagten Artikels iſt ja allerdings manch Wahres geſagt, aber auch recht Falſches in der That. Es iſt ja wahr, daß Deutſchland jetzt nicht ſo ſpeculationsluſtig iſt, wie zu Hegel's Zeit. Es iſt ja auch wahr, daß ſtatt von Speculation und Ideen jetzt mehr von Beobachtung und Thatſachen geredet wird und ein realiſtiſches Streben ſpricht ſich darin entſchieden aus. Aber nicht jeder Realismus iſt Baconianismus und nicht dieſer einmal iſt Materialismus. Die Beobachtung iſt ja nur eine Methode, ein Mittel des Wiſſens, und man iſt noch nicht Baconianer, weil man beobachtet. Man kann ja auch beobachtend die Thatſachen des geiſtigen Lebens erforſchen, ohne vom Mikroſkop oder der Waage Unterſtützung zu erwarten, iſt alſo eben ſo wenig ſchon Materialiſt, weil man Thatſachen ſucht. Es iſt richtig, daß auch deutſche Philoſophen jetzt mehr als ſonſt von Beobachtung reden; aber es iſt nicht richtig, daß ſie dadurch zum Materialismus geführt ſind, zum mindeſten diejenigen nicht, die als wiſſenſchaftliche Vertreter der Philoſophie jetzt einzig in Betracht kommen können. Die Revue denkt an Moleſchott und Vogt, ſie beruft ſich auf Knapp; aber das ſind ja keine Philoſophen. Und bei dem Streit über Leib und Seele haben ihre materialiſtiſchen Anſichten mehr Widerleger als Vertheidiger gefunden. Das Gute, was dieſer Streit gehabt hat,

besteht gerade darin, daß er offenbarte, welche Kraft der deutsche Idealismus noch besitzt und ein wie nothwendiges Bildungsmittel die Philosophie bleibt. Statt ihr zu schaden, hat er ihr genützt, ihr neue Anerkennung verschafft. Kein nennenswerther Philosoph vertheidigte den Materialismus, und die größten Naturforscher stellten sich seitdem auf die Seite der Philosophen. — Allerdings haben diese weniger Lärm geschlagen als die paar Materialisten, und dieser Lärm hat die Ohren nicht allein der Deutschen, sondern wahrscheinlich mehr noch die der Ausländer betäubt. Daraus erklärt es sich, daß auch die Revue Germanique allzuviel Gewicht gelegt hat auf diese Nebenströmungen unserer Wissenschaft. Ihr sey es daher gesagt, daß in der gegenwärtigen deutschen Philosophie Feuerbach nicht mehr das Wort führt, und Vogt's und Moleschott's Ansichten in ihr nie zu Worte gekommen sind.

Indessen diese Verkennung unserer philosophischen Richtung bleibt noch erklärlich. Was aber sollen wir sagen zu der Aeußerung, die alle deutschen Philosophen von Böhme bis Hegel zu Pantheisten macht? Es giebt bekanntlich zwei Arten von Menschen, die überall Pantheisten sehen, solche nämlich, die überall Pantheisten fürchten, und solche, die überall Pantheisten wünschen. Ich vermuthete, die Redaction der Revue möge zu den letzteren zu rechnen seyn; denn Dolfus' lettres philosophiques, wenn auch nicht offenbar pantheistisch, hatten mir wenigstens mehr Neigung zum als Furcht vor dem Pantheismus gezeigt. Ich fürchtete daher, die Revue könne dadurch verleitet werden, von dem wahren Zustande unserer Philosophie ihren Lesern kein objectiv richtiges Bild vorzuführen, und ich habe daher schon früher rechtzeitig diese meine Bedenken öffentlich ausgesprochen.

Mit viel entschiedenerer Mißbilligung sind dieselben Bedenken damals in Frankreich selbst geäußert worden; z. B. von der Revue chrétienne und dem Journal général de l'instruction publique (No. 27 vom 3. April 1858). Erstere argwöhnte, die Revue habe eine Sympathie für das pantheistische Deutschland und genanntes Journal argwöhnte materialistische Neigung,

meinte, Feuerbach ſey der Philoſoph ihrer Wahl. Das Journal trat auch den Aeußerungen beſagten Artikels über die franzöſiſche Philoſophie ſeit Descartes entgegen, die allerdings eben ſo ſeltſam waren, wie die Aeußerungen über den Pantheismus deutſcher Philoſophen ſeit Böhme. Die Revue hatte nämlich behauptet, Frankreich ſey in der Philoſophie ſeit lange ſchon materialiſtiſch und alle entgegengeſetzten Verſuche ſeyen vergeblich geblieben, ſelbſt „Descartes n'a traversé le spiritualisme que pour verser finalement, infidèle à lui même et à sa méthode, dans le matérialisme", und „le seul siècle où la France compte en philosophie, c'est le dixhuitième siècle." — Dieſe Urtheile über die Philoſophie in Frankreich ſetzten das Journal mit Recht eben ſo ſehr in Erſtaunen, wie uns jene Urtheile über Deutſchland. Und wie auch wir eine andere Meinung von Frankreich haben, ſo auch das Journal von uns. Es wußte wohl, daß bei uns jetzt etwas Anderes vorgeht in der Philoſophie, als wovon die Revue geſprochen hatte. Es warf daher der Revue vor, daß ſie von uns das Schlechte mittheile und das Beſte verſchweige. Das Journal war freilich auch national ſo beſchränkt, das Beſte, was ſie bei uns fand, von ihrem Lande herzuleiten, „ce flambeau du spiritualisme que Leibnitz lui apporta de France"; aber davon abgeſehen, war es doch recht, der Revue gegenüber zu behaupten, daß andere Richtungen als die dort genannten, mehr philoſophiſches Gewicht unter uns haben. —

Die Revue hat in dem dritten und vierten ihrer Hefte in der von A. Neffzer unterzeichneten Chronique Parisienne auf dieſe Angriffe geantwortet. Die Revue chrétienne ſucht ſie mit der Erklärung zu beruhigen, daß der ſpeculative und idealiſtiſche Pantheismus aufgehört habe, in Deutſchland eine Macht zu ſeyn und deshalb nur zu hiſtoriſchen Rückblicken Anlaß gebe, und dem Journal wird erwidert, daß nirgend in der Revue Feuerbach als Philoſoph ihrer Wahl bezeichnet ſey, daß jede wähleriſche Vorliebe dem Zwecke der Revue widerſpreche. Sie wolle berichten über Das, was ſie vorfinde und könne daher

nicht exclusiv seyn. Sie nach jenem Aufsatz auf die Seite der Materialisten zu stellen, sey ebenso verkehrt; habe sie doch gerade nachgewiesen, daß in den deutschen Materialisten noch mehr Idealismus stecke, als sie selber meinen, habe sie doch eine neue idealistische Erhebung prophezeit. —

Die Revue hatte ganz recht, daß sie sich bestimmt weder für Feuerbach, noch den Materialismus, noch den Pantheismus erklärt hatte. Direct tadeln konnte man nur die seltsam verkehrten Urtheile über deutsche und französische Philosophie; und nur vermuthen konnte man, daß diese Verkehrtheit nicht aus unschuldiger Unwissenheit, sondern vielmehr aus der Blindheit des Vorurtheils, aus vorgefaßter Neigung entsprungen sey. —

Die Revue erklärte nun also, ihr Zweck mache sie frei von dem Einfluß solcher Neigung, sie wolle objectiv referiren; und ich bekenne, daß sie dies besser ausgeführt hat, als nach dem Anfang erwartet werden konnte. — Die Revue hat sich in der That ein Anrecht auf unsere Anerkennung erworben; sie ist von einer solchen Bedeutung für Jeden, dem es daran liegt, deutsche Wissenschaft verbreitet zu sehen, daß wir die Pflicht haben, sie mehr zu beachten, als bisher geschehen ist. Auch deutsche philosophische Bücher fand ich in ihrem kritischen Bulletin nicht selten eher angezeigt, als dies in deutschen Journalen geschah, und in den oben genannten längeren Artikeln über Bücher unseres philosophischen Marktes hat sie sich ernstlich bemüht in unser Streben einzudringen. Die philosophischen Männer ihres Landes hätten eher Grund über sie zu klagen, als wir. Damit soll aber keineswegs gesagt seyn, daß nicht gegen jeden Artikel, wie mir scheint, sehr gerechte Bedenken auch von uns müssen erhoben werden, und ich möchte es als ein Zeichen der Achtung vor der Revue betrachtet wissen, daß ich meine Bedenken nicht verschweige. —

Schon in einem früheren Aufsatz glaubte ich Cousin gegen die Angriffe seiner Landsleute eben so sehr vertheidigen zu müssen, wie die deutsche Philosophie gegen ihn. Die Franzosen ziehen wirklich Cousin's philosophische Verdienste jetzt gar zu oft

und zu tief herab; aber weiter als Dolfus in ſeinem Artikel: „M. Cousin et l'Allemagne philosophique de 1817“, der Couſin's Reiſeerinnerungen beſpricht, wird kaum darin Jemand gehen können. Sein Aufſatz iſt eine förmliche Verhöhnung Couſin's. Mit beißendem Witze legt er Couſin's perſönliche Eitelkeit, Inconſequenz und Phraſenmacherei in ſeinen Reiſegedanken bloß, er reizt durch den feinſten Sarkasmus und trifft rückſichtlich jener Fehler meiſt den Nagel auf den Kopf; aber ein gerechter Sinn vermißt daneben die Anerkennung ſeiner Verdienſte. Wir können wohl noch lachen über ſein Wortſpiel: „M. Cousin est devenu étranger en Allemange, parceque l'Allemagne est toujours restée étrangère à M. Cousin“, aber wir müſſen doch geſtehen, einigen Zweifel zu hegen, ob die Redaction, die den oben beſprochenen erſten Aufſatz unterzeichnete, oder Couſin über die Entwickelung unſerer Philoſophie bis auf Hegel beſſer unterrichtet iſt. Nach dem Aufſatz zu urtheilen, hat Couſin gar kein Verdienſt um die Philoſophie. „Couſin hat in ſeinem Gehirn eine Maſſe von Lehren beherbergt“, ſagt er, „das war eine brillante Wirthſchaft, aber jetzt iſt ſie geſchloſſen und weder zu verkaufen, noch zu vermiethen. Couſin's Schule begann mit ihm und endigt mit ihm.. Couſin hat mit Talent Philoſophie geſpielt, wie Andere auf der Violine oder Flöte. Andere ſchufen die Melodien und Couſin hat ſie executirt; er war kein Philoſoph, er war nur ein Philoſoph-Virtuos.“ — Der Tadel läuft natürlich darauf hinaus: Couſin iſt Eklektiker und der Eklekticismus hat kein philoſophiſches Princip. — Ich habe mich darüber bereits früher ausgeſprochen, welches Princip und welcher richtige Gedanke dem fälſchlich ſogenannten Eklekticismus Couſin's zum Grunde liegt und daß ſein Fehler weniger in dem Mangel eines Princips als in dem Mangel an Ausführungskraft für daſſelbe beſteht. — Jetzt kann man obendrein dem einen Redacteur der Revue noch vorhalten, daß der andere Daſſelbe geſagt hat, was Couſin meinte. Gegen die Beſchuldigung des oben genannten Journals, die Revue huldige dem Materialismus, erwiderte nämlich Nefftzer unter Anderem auch, Spi-

ritualismus und Materialismus ſeyen beides gleich unvollſtändige Syſteme, deren jedes eine Seite der Wahrheit zeige. Der menſchliche Geiſt vermöge nur das Wahre unvollſtändig zu erfaſſen, er begreife immer nur eine Seite deſſelben. Und in einem ſpäteren Aufſatz über Haym's Hegel ſagt er an einer Stelle: „Saisir en toute doctrine le point essentiel et laisser tomber l'accessoire, telle est la tâche, le labeur inévitable et de la dialectique réfléchie du philosophe et de la dialectique inconsciente des temps et de l'opinion.“ Etwas Anderes wollte auch Couſin's Eklekticismus nicht, und Couſin hat dieſe Anſicht faſt mit denſelben Worten ausgeſprochen. Neffzer fühlte dies ſelbſt und fuhr daher zu ſeiner Rechtfertigung fort: „On va crier à l'éclectisme. Il n'y a pas d'éclectisme ici, il n'y a pas de choix arbitraire; c'est une oeuvre continue et infaillible qui s'accomplit. C'est l'esprit qui opère.“ — Das iſt eine ſchlechte Rechtfertigung, wenn durch ſie ein auszeichnender Unterſchied von Couſin hervorgehoben werden ſoll. Denn Couſin wird nimmer zugeben und braucht auch nicht zuzugeben, das Princip ſeines Eklekticismus ſey die rein willkürliche Wahl geweſen. Couſin hat ein Princip gehabt, aber er hat es nicht mit wiſſenſchaftlicher Ausdauer ausgeführt. Neffzer bekennt daſſelbe Princip; aber ſeine kurzen Aeußerungen laſſen glauben, daß er Unvereinbares vereinigen will. Wohl könnte man, wie dies Ch. de Rémuſat (Essais de philosophie T. I. p. 431) darſtellt, Kant's Kriticismus ergänzen durch die pſychologiſche Beobachtung der Schottiſchen Philoſophie und auf dieſem Wege der Beobachtung dahin kommen, eine dualiſtiſche Weltanſchauung, wie Descartes ſie vertrat, für das naturgemäße Reſultat unſeres menſchlichen Glaubens zu halten: — aber Materialismus und Idealismus ſind unvereinbare Gegenſätze und man vereint dieſe Gegenſätze nicht dadurch, daß man die Geſetze des Geiſtes unterſucht und zugleich prüft, wie der Körper ſich zu ihnen verhält. Was alſo Neffzer andeutet, erinnert an einen philoſophiſch unmöglichen Eklekticismus. Wir wollen gern dieſe beiläufigen Aeußerungen Neffzer's ſo ſcharf nicht nehmen; legen aber doch

Gewicht darauf nicht unbemerkt zu laſſen, wie leicht man bei ſo allgemeinen Ausdrücken nicht mit der nöthigen Präciſion ſpricht. Der Eklekticismus iſt in dieſer Hinſicht ein ebenſo oft mißbrauchtes Wort, wie der Pantheismus und überhaupt alle philoſophiſchen — ismen. Man hat viel Urſache, im Gebrauch des Wortes Eklekticismus recht vorſichtig zu ſeyn, wenn man nicht Gefahr laufen will, die Selbſtſtändigkeit der meiſten großen Philoſophen bezweifeln zu müſſen. Neffţer hat wenigſtens keine Scheu Etwas zu ſagen, das an den verrufenen Eklekticismus erinnert; damit ſchon tritt er aus einem gewiſſen Kreiſe ſeiner Landsleute heraus, für die Eklekticismus ein Schreckwort iſt, bei dem jeder Gedanke an Philoſophie vergeht. Neffţer geht über das allerdings ſchlechte Wort hinaus auf den Sinn, der dahinter ſteckt; bei vielen ſeiner Landsleute zieht dies eine Vorurtheil einen Schwarm anderer Vorurtheile nach ſich. Es macht ſie parteiiſch gegen Alles, was aus dem Lager des Eklekticismus kommen ſoll.

Ein Beiſpiel davon bietet die Revue ſelbſt in dem Artikel Filliard's über Fiſcher's Bacon (T. 4), wo zuletzt von Remuſat's Darſtellung deſſelben Gegenſtandes nicht viel mehr geſagt wird, als daß ſie nach dem Kriterium des Eklekticismus die Ausleſe von Gutem und Schlechten halte und damit die Richtigkeit des franzöſiſchen Eklekticismus beweiſe, während Fiſcher's Buch offenbaren ſoll, daß Deutſchland, was es auch ſelbſt dawider ſagen mag, doch noch die klaſſiſche Erde der Philoſophie iſt. —

Ich will mich ſo weit nicht vergreifen, in Zweifel zu ziehen, daß Fiſcher's Bacon unſerem philoſophiſchen Boden zur Ehre gereicht; aber ich kann doch Remuſat's Buch dagegen nicht in den Schatten ſtellen, ja es hat ſogar weſentliche Vorzüge vor jenem. „Rémusat est de ceux", ſagt Filliard, „qui désirent voir la philosophie se borner en France à la compilation des systèmes, à la discussion de quelques lieux communs bien inoffensifs. C'est sous l'empire de ces sentiments qu'il a fait

l'exposition des idées de Bacon, et qu'il s'est efforcé, autant qu'il était en lui, d'en adoucir les tendances matérialistes."

Aber Fiſcher's Buch hat in dieſer letzten Hinſicht daſſelbe Ergebniß; es zeigt uns zwar, in welchem Zuſammenhang ſich der ſpätere Senſualismus und Materialismus aus den von Bacon gelegten Keimen entwickelte, aber zugleich hebt es mit beſonderem Nachdruck hervor, wie viel idealiſtiſcher Bakon iſt als ſeine Nachfolger.

Remuſat und Fiſcher verfolgen alſo bei dieſem Heraushe-ben der idealiſtiſchen Züge Bacon's in der Hauptſache dieſelbe Tendenz; ſoll nun Remuſat hierin allein einen Tadel verdienen, ſo muß er weiter gegangen ſeyn als Fiſcher und zwar zu weit. Die Wahrheit aber verhält ſich gerade umgekehrt; Fiſcher hat noch viel zu viel Spuren des ſpäteren Senſualismus in Bacon entdeckt, ſo z. B. wenn er Locke's tabula rasa ſchon im Bacon findet.

Wenn gleich Bacon von einer „expurgata, abrasa, aequata mentis area" ſpricht, ſo darf ihm doch Fiſcher daraus nicht als Conſequenz aufbürden, daß er wie Locke die angeborenen Ideen verwerfen muß. Bacon dachte nur an eine relative Leere des Geiſtes, an eine Reinigung deſſelben von täuſchenden Idolen, und nicht entfernt an die urſprüngliche Beſchaffenheit unſeres Geiſtes. Es iſt weder vor dem Gedanken, noch vor der Geſchichte gerechtfertigt, wenn Fiſcher ſagt: „Die Erfahrungsphiloſophie muß alſo ſelbſtverſtändlich die angeborenen Ideen verneinen. Das hat ſie in Bacon gethan und in Locke ſehr umſtändlich wiederholt mit einer Menge von Argumenten." Es iſt dies nicht gerechtfertigt vor dem Denken; denn ſehr wohl kann man in der Erfahrung den Ausgangspunct aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ſuchen und doch gerade durch die Erfahrung finden, daß der Geiſt, der erfährt, urſprünglich angeſtammte Erkenntnißelemente oder Geſetze mit auf die Welt bringt. Es iſt ferner vor der Geſchichte thatſächlich nicht gerechtfertigt, weil Bacon die angeborenen Ideen nicht leugnete und nicht behauptete, daß alle Erkenntniß aus den Sinnen ſtammt. Wie Ariſtoteles,

unterſchied auch Bacon in der menſchlichen Seele einen ſinnlichen mit Körperlichem verbundenen und einen überſinnlichen göttlichen Theil. Fiſcher hat dieſe pſychologiſche Anſicht Bacon's nicht verkannt. Er mag auch Recht haben, gerade dieſen Dualismus unhaltbar zu finden und in Bacon's Lehre eine eingehende Erklärung der vernünftigen Seele zu vermiſſen; aber er hat kein Recht zu vergeſſen, daß in Bacon's Meinung die Seele unmöglich für ein Ding ohne Eigenſchaften gelten konnte. Wenn Bacon wiederholt erklärt, daß er die täuſchenden Idole, von denen er den Menſchengeiſt gereinigt wiſſen wollte, von den Ideen des göttlichen Geiſtes unterſcheide, die er die wahren Signaturen und die auf die Geſchöpfe gemachten göttlichen Eindrücke nennt: ſo kann man bei dieſen Signaturen eher an die angeborenen Ideen denken als bei Bacon's Ausdrucke „von der gereinigten Tenne" an Lockes leere Tafel. Die Unvollſtändigkeit der idealiſtiſchen Pſychologie Bacon's konnte und mußte zum Senſualismus führen, darin ſtimmen wir Fiſcher bei; aber Bacon bietet keinen Anhalt, dieſe ſpäteren Lehren bereits in ihm zu finden. Remuſat nun hat die beſprochene Stelle in dem eben bezeichneten richtigen Sinne aufgefaßt. — Ebenſo hat er über das Utilitätsprincip Bacon's richtiger geſprochen als Fiſcher; doch würde es zu weit führen, wollte ich dieſes mein Urtheil hier begründen. Ich werde dazu eine paſſendere Gelegenheit ſuchen, und mache nur noch auf einen ſogleich einleuchtenden Vorzug von Remuſat's Buch vor dem Buche Fiſcher's aufmerkſam. Remuſat giebt eine vollſtändige, mit werthvollen Citaten bereicherte Geſchichte nicht nur von Bacon's Leben, ſondern zugleich von der ganzen Zeit und den Zeitgenoſſen Bacon's. Dies zu geben lag gar nicht in Fiſcher's Abſicht; Fiſcher wirft ja nur einen Blick auf Bacon's Leben, um über die Natur ſeines moraliſchen und wiſſenſchaftlichen Charakters in's Reine zu kommen. Das eigenthümliche Reſultat Fiſcher's in Bezug auf Bacon's ſittliches und geiſtiges Weſen und Remuſat's dieſem Reſultat nicht beiſtimmende Antwort hätten gleichfalls in dem Artikel ſchärfer verglichen werden müſſen; mir ſcheint, dieſe Dif-

ferenz beruht auf einem Mißverständniß Remusat's, das durch einige zu scharf auf die Spitze getriebene Aeußerungen Fischer's veranlaßt ist. Doch ich muß auch darüber eine weitere Besprechung auf andere Gelegenheit verschieben, wenn ich nicht allen Raum mir verschreiben will zur Besprechung des letzten und wichtigsten philosophischen Artikels der Revue Germanique. Dolfus Artikel über Cousin ist witzig und geistreich, Filliard's Artikel ein gutes Referat über Fischer's Bacon, jedoch ohne Kritik; aber Nefftzer's Artikel über Haym's Hegel enthalten eine mit Geist und Wissen geführte Apologie Hegel's gegen einige Angriffe Haym's.

Die beiden Artikel Nefftzer's stehen im September- und Novemberheft der Revue. Hauptsächlich tadelt Nefftzer an dem Buche Haym's, daß darin die historisch-politische Verurtheilung von Hegel's Ansichten die philosophische Beurtheilung seines Systems überwuchert und beeinträchtigt habe. Er sucht daher gegen einzelne Vorwürfe der ersten Art Hegel in ein besseres Licht zu setzen und von seinem System die bleibende philosophische Bedeutung hervorzuheben.

Der erste Vorwurf, Haym beurtheile das philosophische System zu sehr nach dem Maaßstabe der politischen Bedeutung desselben, ist ja auch in Deutschland ausgesprochen worden von Rosenkranz in seiner Apologie und von H. Ritter (in den Gött. gelehrt. Anzeig. St. 65—68, 1858). Der Vorwurf scheint auch mir nicht unbegründet, nur mögte ich damit dem Verfasser das Recht, auch nach dem politischen Zeitwerth des Systems zu fragen, keineswegs absprechen. Die philosophischen Systeme werden im Allgemeinen viel zu ausschließlich nach dem Gedankenwerth ihres inneren systematischen Zusammenhangs beurtheilt, die Frage nach ihrem kulturgeschichtlichen Werth für das sociale und wissenschaftliche Leben ihrer Zeit tritt dagegen meist zu sehr in den Hintergrund. Es ist gut, daß Haym diese Gewohnheit durchbricht, aber es ist zu bedauern, daß er bei seiner Vorliebe für das historisch-politische Leben es in einseitiger Weise that und das Richtige dadurch verkehrte. Haym ist der Ansicht, daß wir

Deutſchen den ſpeculativen Wanderſtab einſtweilen bei Seite ſetzen müſſen, um den politiſch-hiſtoriſchen Acker unſeres Landes zu pflügen. Mit dieſer Anſicht prüft er nun den Schaden der Hegel'ſchen Speculation für das politiſche Leben Deutſchlands. Daß eine ſolche Prüfung nützlich und zeitgemäß iſt, kann man anerkennen, ohne dem Verf. beizuſtimmen, daß wir zur politiſchen Beſſerung nur gelangen können durch ein Thor, vor dem wir unſere philoſophiſche Bürde einſtweilen ablegen müſſen. Gewiß mit Recht bemerkte Ritter dagegen: „Es iſt nicht Eins allein, was unſerer oder irgend einer Zeit Noth thut; nicht auf eine Aufgabe allein, wie man jetzt oft ſagen hört, ſollen wir unſer Streben richten; dergleichen einſeitige Tendenzen verderben nur den Lebensmuth, an welchem wir jetzt ſo Viele an ihrer Zeit Verzweifelnde Schiffbruch leiden ſehen; wir bedürfen zu jeder Zeit einer vielſeitigen Bildung und eine Harmonie der Bildungselemente haben wir anzuſtreben, welche in keinem Augenblicke das Ganze vergißt.“ Haym's philoſophiſche Reſignation zu Gunſten der Politik und Geſchichte ſcheint auch mir unbegründet, und ich bedauere, daß gerade dieſe ſeine Geſinnung ihn zu einer oft zu einſeitigen Beurtheilung Hegel's verleitet hat. Haym hätte gern mit aller Schärfe Hegel's Verhalten zum politiſchen Leben ſeiner Zeit auf's Korn nehmen können; aber er hätte nur eben ſo eingehend das Verhalten ſeiner Philoſophie zur Wiſſenſchaft ſeiner Zeit in's Auge faſſen ſollen. Es wäre Unrecht zu behaupten, dieſe Abſchätzung fehle ganz, aber man hat Recht, das in dieſem Puncte Geleiſtete ungenügend zu finden. Nefftzer's Tadel iſt in dieſer Hinſicht begründet, im Einzelnen aber ſcheint er mir Haym's Urtheile über Hegel's politiſche Anſichten nicht immer richtig verſtanden zu haben. So z. B. ſoll Haym die in Hegel's kleiner Schrift: über die neueſten inneren Verhältniſſe Würtembergs von ihm ausgeſprochenen Anſichten utopiſtiſch genannt haben, und Nefftzer dagegen findet ſie un peu timides. Haym fällt aber in der That auf S. 65 ff. gar kein anderes Urtheil. — Mit eben ſolchem Unrecht bemerkt Nefftzer zu Haym's Darſtellung von Hegel's Erwartung, daß

Oeſterreich und der Kaiſer Größeres leiſten könne zur Hebung deutſcher Einheit, als Preußen: „M. Haym semble fâché que Hegel n'ait point adressé cet appel à la Prusse; il oublie que nous sommes au commencement du siècle, que l'empire de l'Allemagne subsiste encore.“ Das iſt verkehrt, denn Haym ſagte weiter Nichts, als daß Hegel bei ſeiner Herabſetzung Preußens die Sünden Oeſterreichs, die noch friſch im Gedächtniß ſeyn ſollten, vergeſſen habe. — Mit mehr Recht dagegen behauptet Neffzer, daß Haym über Hegel's Bewunderung vor Napoleon und über ſeine Redaction der Bamberger Zeitung zu hart geurtheilt habe. Haym (S. 258) hat allerdings guten Grund, Hegel's Benehmen und die Aeußerungen in dem Briefe an Niethammer unpatriotiſch zu finden; aber in Rückſicht auf die Zeit, in der bei der Zerriſſenheit Deutſchlands viele große Männer keine guten Patrioten waren, hätte ſein Tadel etwas mäßiger ausfallen müſſen. Haym ſtellt ihm Fichte gegenüber, aber Fichte hat auch einmal, wie Hegel in ſeinem Brief an Niethammer, in einem Briefe an Reinhold die geiſtige Befreiung Deutſchlands von der Uebermacht der Franzoſen erwartet „In Summa, ſchreibt er am 22. Mai 1799, es iſt mir gewiſſer, als das Gewiſſeſte, daß, wenn nicht die Franzoſen die ungeheuerſte Uebermacht erringen, und in Deutſchland, wenigſtens einem beträchtlichen Theile deſſelben, eine Veränderung durchſetzen, in einigen Jahren in Deutſchland kein Menſch mehr, der dafür bekannt iſt, in ſeinem Leben einen freien Gedanken gedacht zu haben, eine Ruheſtätte finden wird.“ Zur Rechtfertigung von Hegel's Bewunderung für Napoleon bemerkt Neffzer noch: „Voltaire a bien admiré Fréderic II. et la France a le bon goût de ne pas lui en vouloir“, hat aber damit wohl keinen ganz paſſenden Vergleich gegeben. Schwerlich würden die Franzoſen dem Voltaire ſeine Bewunderung verzeihen, wenn Friedrich der Große den Franzoſen eine ſolche Geißel geweſen wäre, wie Napoleon uns. Aber man kann ja die Größe ſelbſt des Feindes anerkennen; und Haym hätte in Rückſicht darauf ſeinen ſonſt gerechten Tadel etwas billiger beſchränken ſollen. — Daſ-

ſelbe läßt ſich auch mit Nefftzer gegen den Vorwurf ſagen, den Haym Hegel daraus macht, daß er zur Zeit der Schlacht bei Jena für die Druckbogen ſeiner Phänomenologie allzu beſorgt iſt. Haym ſucht etwas darin, Hegel als den Denker ohne Sinn für nationales Leben hinzuſtellen, und verdirbt auch hier wieder das Richtige dadurch, daß er zu weit geht. Er läßt z. B. Hegel in ſeiner Heidelberger Antrittsrede ſagen: deshalb vor allen Dingen habe die Nation „ſich aus dem Gröbſten herausgehauen, damit ſie alsbald von Neuem ſich nach Innen, von dem Reiche der Welt zu dem Reiche Gottes, d. h. der Speculation wenden könne.“ Und Haym macht nun Hegel einen Vorwurf daraus, daß er dabei nicht zunächſt der politiſchen Befreiung gedachte. Allein das that ja Hegel in Wahrheit. „Nun da die deutſche Nation ſich aus dem Gröbſten herausgehauen, ſagte er, da ſie *ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens*, gerettet hat: ſo dürfen wir hoffen, daß *neben dem Staate*, der alles Intereſſe in ſich verſchlungen, auch die Kirche ſich emporhebe, daß neben dem Reiche der Welt, worauf bisher die Gedanken und Aeußerungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde — mit andern Worten, daß *neben* dem politiſchen und ſonſtigem an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Intereſſe, auch die Wiſſenſchaft, die freie vernünftige Welt des Geiſtes wieder emporblühe.“ —

Ein billiges Urtheil wird einem Gelehrten, einem Philoſophen dieſen Ausdruck der Freude nicht mißdeuten können; daß Haym es that, iſt eben ein Zeugniß, daß die politiſche Werthſchätzung die philoſophiſche Würdigung beeinträchtigt hat. Nefftzer's Urtheil darüber iſt alſo in der Hauptſache begründet. —

Nefftzer hat aber ferner noch gegen Haym's Beurtheilung von Hegel's philoſophiſchen Leiſtungen Manches einzuwenden. So kann er Haym's Urtheil über die Phänomenologie — ſie ſey eine durch die Geſchichte in Verwirrung gebrachte Pſychologie und eine durch die Pſychologie in Zerrüttung gebrachte Geſchichte — nicht unterſchreiben. Er meint, Haym widerſpreche ſich bei dieſer Gelegenheit, er behaupte, die Entwicklung der

Menschheit sey zu unregelmäßig, um der des Individuums zu gleichen, und doch tadle er, daß in der Phänomenologie die regelmäßige chronologische Ordnung fehle. In dieser Ausstellung irrt sich Nefftzer, wie mir scheint. Ich sehe nicht ein, warum nicht die Entwicklung des Bewußtseyns in der Menschheit unregelmäßiger seyn könnte, als die Entwicklung des Einzelnen, und doch sich über diese Unregelmäßigkeit chronologisch berichten ließe. Haym weiß ja, daß Hegel keine volle Geschichte des Bewußtseyns schreiben, sondern nur die Stufen charakterisiren wollte, die es zurücklegt, und sein Tadel bezieht sich zunächst nur darauf, daß Hegel willkürlich unpassende Beispiele zu dieser Charakterisirung wählte. Nefftzer nimmt für Hegel das Recht solcher willkürlichen Wahl von Beispielen in Anspruch; er kann aber doch nur wollen, daß Hegel innerhalb der Grenze des überhaupt Passenden einigen Spielraum zur Wahl seiner Beispiele frei haben sollte. Er hätte daher mit Haym nur darüber streiten können, ob die Wahl der einzelnen Beispiele passend ist.

Nefftzer hatte zuerst auch die Absicht, seinen Lesern ein Resume der Logik Hegel's zu bringen, hielt sich aber hernach davon dispensirt durch die treffliche Darstellung derselben in dem inzwischen erschienenen Buch von Vacherot: La métaphysique et la science ou principes de la métaphysique positive, 2 vol., das die beste Widerlegung Haym's in diesem Theil seiner Beurtheilung enthalte. In welcher Richtung diese Widerlegung zu suchen ist, deutet der Satz an: „M. Vacherot reconnaît très-bien que Hegel est le plus positif des métafisiciens, que sa Logique ne veut pas créer le monde avec des abstractions, mais uniquement l'expliquer et le rendre en quelque sorte sensible à la raison. Cela est manifeste, mais cela n'a pas toujours été clairement vu, même en Allemagne.“ —

Mit dieser Vertheidigung Hegel's will nun Nefftzer keineswegs gesagt haben, daß sein System die letzte Wahrheit sey; aber er will an ihm schätzen, daß es das einzige sey, welches den Keim der Entwicklung in sich trage und daß man Hegel's dauernden Einfluß nicht verkenne oder herabsetze: denn „Ce

qui est, nous ne disons pas vrai, mais philosophique dans les nouveaux systèmes, est hégélien; ce qui n'est pas hégélien est insoutenable.“ —

Es würde etwas weit führen, wollte man dem Ausländer das Recht zu dieſer letzten Aeußerung mit hinreichenden Gründen beſtreiten; wir wollen daher nur die Hoffnung ausſprechen, daß die Revue, wenn ſie ſich noch einige Jahre mit der deutſchen Philoſophie beſchäftigen mag, dann eine andere Anſicht von ihr gewonnen haben wird.

Schließlich darf ich bei dem Bericht über die Revue Germanique nicht unterlaſſen, noch einen Blick zu werfen auf die kürzeren literariſchen Beſprechungen und Anzeigen. Die meiſten Hefte der Revue brachten Etwas der Art. Gleich das erſte Heft enthielt eine vorläufige Anzeige von Haym's Buch mit dem Urtheil: „appartient peut-être un peu plus qu'il ne faut à la réaction antispéculatif du jour“, und außerdem eine etwas eingehendere Beſprechung von Feuerbachs Theogonie. Der unterzeichnete A. Vallier faßt ſein Urtheil alſo zuſammen: „Que le désir humain s'élance vers les dieux, c'est un fait incontestable et que manifestent toutes les religions; mais que les dieux soient sortis du désir comme de leur germe, M. Feuerbach l'affirme, il nous semble, sans le prouver.“ Vallier findet vielmehr in dem Gefühle der Abhängigkeit die primitive Quelle der Religion. Dieſe Kritik gab den Gegnern der Revue alſo keinen Anlaß zu ihrer Behauptung, Feuerbach ſey der Philoſoph ihrer Wahl. — Im 3. Hefte theilte E. S. die Entdeckung des bisher unbekannten Manuſcripts von Kant mit. Im 4. Hefte zeigt A. V. die Abhandlungen der hiſtor. und philoſ. Geſellſchaft in Breslau an, verweilt länger bei Braniß Abhandlung über Atomiſtik, übergeht aber ſeltſamer Weiſe ganz die bedeutende Abhandlung von Bernays. Ebendaſelbſt wird auch über Gladiſch' Empedokles referirt. Im Heft 5 wird Ulrici's Glauben und Wiſſen beſprochen, im Heft 10 Frohſchammer, Einleitung in die Philoſophie, im Heft 12 endlich Schwegler's Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. — Auch die Correſpon-

denzen enthalten bisweilen Philoſophiſches, ſo z. B. im Heft 12 die Correſpondenz aus Heidelberg von E. Seinguerlet einen biographiſchen Nachruf auf die verſtorbenen Ed. Röth und L. Knapp, — die Correſpondenz aus Berlin von F. U. theilt die Hoffnungen mit, die man bei dem Umſchwung der Dinge in Preußen auch für die Philoſophie hegt. Er meint, es komme jetzt für die Philoſophie nur darauf an, daß die Geiſter da ſeyen, die Zeit ſey nicht ungünſtig. „Je ne sais, mais il me semble voir déjà que la philosophie reprend force et faveur non seulement à Berlin, non seulement en Prusse, mais partout en Allemagne.“ Wir theilen dieſe Anſicht, und hoffen, daß Herr F. U. bald noch Günſtigeres über unſere Philoſophie nach Frankreich berichten kann. Auch hoffen wir, daß die Revue Germanique fortfahre, unſerer Philoſophie ihre Aufmerkſamkeit zu ſchenken, und wünſchen nur, daß ſie ihre Umſchau noch ein wenig erweitere. Unſere Pflicht aber iſt es, ſie darin zu unterſtützen. —

Dr. **Jürgen Bona Meyer.**

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erſchienenen philoſophiſchen Schriften.

B. Alliott: Psychology and Theology, or Psychology applied to the Investigation of Questions relating to Religion, Natural Theology and Revelation. London, Jackson, 1858. (7½ Sh.)

M Antonides: Essai sur l'Histoire de l'Humanité. Leipzig, 1859. (1 ℳ)

Aristotle's Ethics, with Essays and Notes. By Sir A. Grant. 3 Vols. London, Parker, 1858. (27 Sh.)

C. A. Auberlen: Schleiermacher. Ein Charakterbild. Baſel, 1859. (12 Sgr.)

Lord Bacon's Works, Collected and Edited by Ellis, Spedding and Heath. 4. and 5. Vol. completing the division of Philosophical Works, with an Index to the 5 Vols. Lond., Longman, 1858. (28 Sh.)

S. Bailey: Letters on the Philosophy of the Human Mind. 2. Series. London, Longman, 1858. (8½ Sh.)

Derſ.: Discourses on Varions Subjects, read before Literary and Philosophical Societies. Ibid. 1858. (8½ Sh.)

E. Baltzer: Die neuen Fataliſten des Materialismus, eine Streitſchrift wider ſie und für die Freiheit. Gotha, 1859. (15 Sgr.)

M. de Balzac: Etudes philosophiques. La recherche de l'absolu. Paris, 1858. (1 Fr.)

C. de Blignières: Exposition abrégée et populaire de la philosophie et de la religion positives. Paris, Chamerot, 1858. ($3^3/_4$ Fr.)

H. Bonitz: Platonische Studien. Aus d. Aprilheft der Sitzungsberichte der K. Akad. d. Wissenschaft besonders abgedruckt Wien, 1858. (12 Sgr.)

J. Bonnetat: Etudes sur la philosophie, son identité de principe avec le catholicisme. 2 T. Paris, Vivès, 1858.

N. Bouillet: Dictionnaire des Sciences, des Lettres et des Arts. Nouv. Edit. Paris, Hachette, 1858. (21 Fr.)

F. Bouiller: De l'Unité de l'âme pensante et du Principe vitale. Paris, 1858.

A. Bougeard: Les moralistes oubliés, Recueil de réflexions et maximes extraites de divers auteurs. Leipz., 1858. (15 Sgr.)

W. T. Brande; A Dictionary of Science, Literature and Art, comprising the History, Description and Scientific Principles of every Branch of Human Knowledge etc 3. Edit. London, Longman, 1858. (60 Sh.)

F. Brandes: Wir werden leben. Gespräch über Unsterblichkeit. Göttingen, 1858. (1 ℳ)

M. Breckenbridge: The Knowledge of God objectively considered. New-York, 1858. (14 Sh.)

Sir Benj. Brodie: Psychological Inquiries, in a Series of Essays intended to illustrate the Influence of the Physical Organisation on the Mental Faculties. 3 Edit. London, Longman, 1858. (5 Sh.)

M. Brunet: Le Messianisme etc. Paris, 1858.

C. C. J. Bunsen: Outlines of the Philosophy of Universal History, applied to Language and Religion. Containing an Account of the Alphabetical Conferences. 2. Edit. London, Longman, 1858. (1 L. 13 Sh.)

Cacheux: De la philosophie de St. Thomas d'Aquin. Colmar, 1858.

H. T. Colebrooke: Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus. A new Edit London, Williams, 1858. (10½ Sh.)

A. Comte: The Catechism of Positive Religion. Translated by R. Congreve. London, Chapman, 1858.

J. M' Cosh: The Divine Government, Physical and Moral. 6. Edition. London, Simpkin, 1858. (10½ Sh.)

E. Cougny: De Prodico Ceio Socratis magistro. Paris, Durand, 1858.

Das unbewußte Geistesleben und die göttliche Offenbarung. Ein Versuch, durch genauere Kenntniß der menschlichen Seele Religion und Wissenschaft zu versöhnen. 1. Thl. Leipzig, 1859. ($1^1/_4$ ℳ)

J. L. Davies and D. J. Vaughan: The Republic of Plato. Translated into English. With Analysis and Notes. 2. Edit. London, Macmillian, 1858. (10½ Sh.)

J. Faram: Essays on Man's Idea of Power, being a new Exposition of the Principles of Philosophy proper, on the Basis of three Ideas, especially adapted for Young Men seeking mental Improvement. Lond., Hamilton, 1858.

E. Fagnoni: Della necessità e dell' uso della divinazione, testificata della scienza nuova di G. B. Vico. Alessandria, Gazotti, 1857.

J. C. Feuerlein: Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen. 2. Theil: die Sittenlehre der neueren Culturvölker. Tübingen, 1859. (1 ℳ 12 Sgr.)

J. H. Fichte: Zur Seelenfrage. Eine philosophische Confession. Leipz., 1859. (1 ℳ 6 Sgr.)

Cuno Fischer:, De realismo et idealismo. Quam commentationem ad indicenda tertia saecularia sacra Universitatis literarum Jenensis Ordinis amplissimi Philosophorum auctoritate conscripsit. Jenae, 1858. (6 Sgr.)

Prof. Fraser: Essays in Philosophy. London, Hamilton, 1858. (7½ Sh.)

M. de Fresnes: De l'invention, dialogue philosophique de Manzoni, pour servir à l'introduction aux oeuvres de Rosmini. Traduit de l'Italien et précédé d'une notice sur Rosmini. Paris, Vaton, 1858.

J. B. Friedreich: Die Symbolik und Mythologie der Natur. Würzburg, 1859. ($2^2/_3$ ℳ)

C. M. Gast: Die absolute Wahrheit und die naturgemäß friedliche Entwickelung ihrer Erkenntniß. Zürich, 1858. (16 Sgr.)

V. Gioberti: Della Protologia. Pubblicata per cura di G. Massari. Torino, 1857. 2 Voll.

A. Gladisch: Herakleitos und Zoroaster. Eine historische Untersuchung. Leipz., 1858. (25 Sgr.)

R. Gottschall: Poetik. Die Dichtkunst und ihre Technik, vom Standpunct der Neuzeit. Breslau, 1858. ($2^1/_2$ ℳ)

A. Gratry: Studien. 1. Folge: Ueber die Erkenntniß Gottes. Nach d. 5. Originalaufl. in's Deutsche übertragen u. mit Anmerkungen versehen von Dr. K. J. Pfahler in Vereinig. mit J. Weizenhofer und M. Lefflad. 2. Bd. Mit einer Beigabe: Eine Studie über d. Sophistik unserer Zeit. Regensb., 1858. ($1^1/_4$ ℳ)

Sir W. Hamilton's Lectures on Metaphysics. Edited by H. L. Mansel and J. Veitch. London, Blackwood, 1859. 2 Vols.

K. L. Hendewerk: Herbart u. die Bibel. Mittheilungen u. Andeutungen. 1. Heft. Königsb. 1858. (20 Sgr.)

Sir H. Holland: Chapters on Mental Physiology. Formed chiefly on Chapters contained in „Medical Notes and Reflections" by the same Author. 2 edit. London, 1858. (8½ Sh.)

Holzherr (Prof. Dr.): Der Philosoph Annäus Seneca. Ein Beitrag zur Kenntniß seines Werths überhaupt u. seiner Philosophie in ihrem Verhältniß zum Stoicismus und zum Christenthum. Rastadter Schulprogramm. 1858.

J. Huber: Ueber die Willensfreiheit. München, 1858. (10 Sgr.)

G. Jamieson: The Essentials of Philosophy, wherein its Constituent Principles are traced throughout the Various Departments of Science. With Analytical Strictures on the Views of some of our Leading Philosophers. London, Hamilton, 1858. (9 Sh.)

P. Janet: Histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes. Paris, Ladrange, 1858.

L. F. Jéhan: Essai sur le développement de l'intelligence humaine. Examen critique des systèmes: M. de Bonald et ses adversaires. Par., 1858.

M. Intlekofer: Die sinnliche Auffassung von Raum und Zeit. Offenburger Schulprogramm. 1858.

Introductory Lessons on Mind. By the Author of „Easy Lessons on Reasoning." London, Parker, 1859.

T. W. Jones: A Catechisme of the Physiology and Philosophy of Body. Sense and Mind. London, Churchhill, 1858. (2½ Sh.)

H. O. Köhler: Realismus und Nominalismus in ihrem Einflusse auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters. Ein Beitr. z. Dogmengesch. u. z. Gesch. d. Philos. Aus d. Quellen dargest. Gotha, 1858. (28 Sgr.)

H. Langenbeck: Ueber Atom und Monade. Inaugural Abhandlung. Hannover, 1858. (8 Sgr.)

E. v. Lasaulx: Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern u. Denkern. München, 1858. (12 Sgr.)

J. M. Leupoldt: Zur Verständigung über d. modernen Materialismus. Erlangen, 1858. (10 Sgr.)

M. de Lombrail: Apperçus généraux de la doctrine positiviste. Paris, Capelle, 185[illegible].

G. Lotze: Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte u Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 2. Bd. Leipz., 1858. ($2^1/_4$ ℳ)

H. L. Mansel: Bampton Lectures: The Limits of Religious Thought examined. London, Murray, 1858.

M. l'abbé M.: Traité de Logique et de Morale par Bossuet. Précédés d'une notice bibliographique et d'une introduction. Paris, 1858.

W. Mayer: Das Wesen u. die innere Wahrheit des Christenthums im Gegensatz zu d. wissenschaftlichen u. kirchl. Bestrebungen unserer Zeit. Leipzig, 1858. ($1^2/_3$ ℳ)

M. Michel: Clef de la Vie: considérations sur l'homme, la nature, les mondes, Dieu etc. Paris, 1858.

J. St. Mill: On Liberty. London, Parker, 1859.

F. Mone: Versuch einer Kritik u. Analysis der Griechischen Geschichte Separatabdruck d. Vorrede d. Griechischen Geschichte. Berl., 1858. (6 Sgr.)

R. Mudie: Man in his Intellectual Faculties and Adaptations. London, Blakwood, 1858. (3 Sh.)

Ders.: Man, as a Moral and Accountable Being. Ebendas., 1858. (3 S.)

D. E. Mühler: Die Monokratie, d. Grundprincip des Organischen im Natur- und Menschenleben und dessen allgemeinste mathematische Formel. 1. Abth. Aschaffenburg, 1858. (5 Sgr.)

H. Neugeboren: Vierteljahrschrift für die neue Seelenlehre. Kronstadt, Gitt, 1859. ($1^1/_3$ ℳ angekündigt zum 1. März.)

D. Noble: The Human Mind in its Relations with the Brain and Nervous System. London, Churchill, 1858. (4½ Sh.)

M. Nourrison: Tableau du progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibnitz. Paris, 1858.

Ders.: Exposition de la théorie platonicienne des idées, suivie d'un discours sur Platon par Cl. Fleury Paris, Ladrange, 1858

P. Pérol: De l'homme considéré dans sa nature et dans ses rapports avec Dieu. Paris, Ladrange, 1858.

Pellison et d'Olivet: Histoire de l'Académie Française. Avec une introduction et des commentaires par Ch. L. Livet. Paris, Didier, 1858. 2 Vols. (14 Fr.)

M. de Plasman: Les Strauss Français. Paris, 1858 (gegen Littré u. Renan).

Piéthon: Traité des Lois, par M. C. Alexandre, de l'Institut, traduction par M. A. Pellissier, Paris, Didot, 1858,

G. Pradeau: Résumé des ouvrages de Philosophie compris dans le programme du Baccalauréat ès lettres. Paris, 1858.

Ch. Prince, Prof.: Une leçon sur la doctrine de la Reminiscence et sur la Théologie de Platon. Extrait de la Revue Suisse, Février 1859. Neuchatel, 1859.

P. J. Proudhon: Die Gerechtigkeit in d. Revolution und in d. Kirche. Neue Principien praktischer Philosophie. Uebers. von L. Pfau. 1. Thl. Hamburg, 1858. ($1^2/_3$ ℳ)

G. Prantl: Die Philos. in d. Sprichwörtern. München, 1858. (9 Sgr.)

Rational Philosophy in History and System: an Introduction to a Logical and Metaphysical Course in the University of Edinburgh. London, Hamilton, 1858. (3½ Sh.)

B. V. O. Reggio: Introduzione ai principii delle umane Società. Genova, 1857.

H. Ritter: Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußern Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. 1. Bd. Göttingen, 1858. ($3^1/_3$ ℳ)

H. Rogers: Essays selected from Contributions to the Edinburgh Review. 2. Edition. London, Longman, 1858. (8 Sh.)

Romberg: Die Gottesleugnung u. die Beweise für das Daseyn Gottes. Vorlesung ꝛc. Danzig, 1859. (7½ Sgr.)

F. W. J. v. Schelling's sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. 3. u. 4. Band. Philosophie der Offenbarung. Stuttg., 1858. ($5^1/_3$ ℳ)

H. Schmidt: Immanuel Kant's Leben. Ein zum Besten der innern Mission gehaltener Vortrag. Halle, 1858. (7½ Sgr.)

A. T. Schulz: die Unsterblichkeit des Menschen im Lichte des Denkens und des religiösen Bewußtseyns. Mit Rücksicht auf den heutigen Stand der Naturforschung ꝛc. 2. Aufl. Stralsund, 1858. (12 Sgr.)

J. B Schwab: Johannes Gerson, Professor d. Theologie u. Kanzler d. Universität Paris. Eine Monographie. Würzburg, 1858. (3 Thlr. 24 Sgr.)

A. Schwegler: Geschichte d. Griechischen Philosophie. Herausgegeb. v. Dr. C. Köstlin. Tübingen, 1859. (1 Thlr. 3 Sgr.)

J. Sengler: Erkenntnißlehre. 1. Bd. Heidelberg, 1858. (2 Thlr.)

H. Sewell: Thoughts on the Relations of Man to the External World. London, Bell, 1858. (3½ Sh.)

J. L. Sigismund: Kurzer Abriß der empirischen Psychologie u. Elementarlehre der Logik. Ein Handbuch für Studirende und Leitfaden beim Unterricht. Leipzig, 1859. (25 Sgr.)

H. Sloman: Lose Blätter, geheftet in Frankreich. Kiel, 1859. (20 Sgr.)

W. Snell: Naturrecht, nach den Vorlesungen herausg. von einem Freunde des Verewigten. Bern, 1859. (2⅓ Thlr.)

W. Spalding: An Introduction to Logical Science, being a Reprint of the Article Logic from the 8. Edition of the Encyclopaedia Britannica. H. L. Mansel: Metaphysics, Article from the same Encyclopaedia. Edinburgh, Black, 1858.

A. Stöckl: Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte. Im Zusammenhange mit den obersten Grundsätzen der Philosophie und Theologie. 2. Bd. Würzburg, 1859. (2 Thlr.)

D. Sutter: Philosophie des Beaux Arts, appliquée à la Peinture. Paris, Tardieu, 1858.

K. F. C. Thrandorff: Theos nicht Kosmos. Denkschrift als Zeugniß für die Wahrheit. Berlin, 1859. (20 Sgr.)

Traité élémentaire de Psychologie intellectuelle, pour servir d'introduction et de complement à la Logique. 2 édit. Paris, Lecoffre, 1858.

Ueber die Haltlosigkeit unsrer bisherigen wissenschaftlichen Systeme und die im Bedürfniß unserer Zeit liegende Nothwendigkeit sich allgemeiner der Lehre Franz v. Baaders zuzuwenden. Elberf., 1858. (4 Sgr.)

F. W. Unger: Die bildende Kunst. Aesthetische Betrachtungen über Architektur, Sculptur und Malerei, für Künstler und Kunstfreunde. Göttingen, 1858. (1⅔ Thlr.)

E. Vacherot: La Métaphysique et la science, ou principes de Métaphysique positive. 2 Vols Paris, Chamerot, 1858.

G. Villeneuve: Éléments de science sociale. Paris, Chamerot, 1858. (7½ Fr.)

A. Vinet: Essai sur la Manifestation des Convictions religieuses. Paris, Merueis, 1858.

A. Wachsmuth: Allgem. Pathologie d. Seele. Frankf. a. M., 1859. (2 Thlr.)

G. Wald: Die gerichtliche Psychologie. Besondrer Abdruck des 12. Abschnitts aus d. Handbuche d. gerichtlichen Medicin. Leipz., 1858. (12 Sgr.)

Washington and M. Wilks: The three Archbishops Lanfranc, Anselm, A' Becket. London, Bennet, 1858. (10½ Sh.)

W. Whewell: History of Scientific Ideas: being the First Part of the Philosophy of the Inductive Sciences. 3. Edition. 2 Vols. London, Parker, 1858. (14 Sh.)

Ders: Lectures on Systematic Morality. Ebend. (7½ Sh.)

W. Wiegand: Einleitung in Plato's Gottesstaat. Für Freunde der Akademie. Worms 1857 (7½ Sgr.)

E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 2. Bd. 2. Aufl. Tübingen, 1859. (3½ Sgr.)

D. Zimmermann: Quae ratio philosophiae Stoicae sit cum Religione Romana. Erlang., 1858.

II. Verzeichniß

der philoſ. Artikel in deutſch., franz., engl. u. ital. Zeitſchriften.

Zuſammengeſtellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen.

1858. Stück 65—68. H. Ritter: Haym's Hegel und ſeine Zeit. — St. 185—187. Derſ.: „d. chriſtl. Philoſ. nach ihrem Begriff" ꝛc. — St. 186—188. Wachsmuth: „allgem. Pathologie d. Seele." — 1859. St. 1. H. E.: Renan, de l'origine du langage. — St. 8. Lotze: Mikrokosmus. Bd. 2. — St. 28. H. v. Stein: Bonitz' Plat. Studien, a. d. Aprilhefte des Jahrg. 1858 d. Sitzungen d. philol. hiſtor. Kl. d. Wiener Akad. d. Wiſſenſch. Bd. XXVII. beſ. abgedr.

Heidelberger Jahrbücher.

1858. No. 11. 12 (p. 160—180). Cornill: üb. Lotze's Allgem. Phyſiol., Medic. Pſychol., Mikrokosm. Bd. 1, Streitſchr. Heft 1. — No. 14. 15 (p. 219—225). Reichlin-Meldegg: J. B. Mayer, d. welthiſt. Proceß als d. einzige Grundl. d. Philoſ. — No. 27. 28 (p. 425—437). Derſ.: über Viſcher's Krit. Bemerkungen über d. erſten Theil v. Göthe's Fauſt. — No. 49 (p. 770—777). v. Weſſenberg: Renan, Etudes d'hist. rel. — No. 52 (p. 818). Reichlin-Meldegg: Trächſel, über Weſen u. Geſetze d. Geſch., ein philoſ. Verſuch. — No. 66 (p. 949—954). Ueber Holzherr: der Philoſoph L. A. Seneka, 1. Th. (als wiſſenſch. Beigabe des Raſtadter Lycealprogr.). — 1859. No. 1. 2 (p. 9—18). Reichlin-Meldegg: G. Biedermann, Wiſſenſchaft d. Geiſtes. Bd. 2.

Literar. Centralblatt für Deutſchland.

1858. No. 35. Schmid: Philoſ. Pädagog. — No. 46. Wilbrand: Lehrb. d. gerichtl. Pſychol. — No. 47. Cornill: Materialism. u. Idealism. — No. 52. Zimmermann: Geſch. d. Aeſthet. Th. 1. — K. Fiſcher: Schiller als Philoſ. — 1859. No. 1. G. Biedermann: Wiſſenſch. d. Geiſtes. Th. 2. — Ueberweg: Syſtem d. Logik u. Geſch. d. log. Lehren. — No. 2. Frohſchammer: Einleit. in d. Philoſ. — Huber: über Willensfreiheit. — No. 5. Sigismund: kurzer Abriß d. empir. Pſychol. u. Elementarlehre d. Logik. — Viſcher: über d. Verhältn. von Inhalt u Form in d. Kunſt. — No. 11. Lotze's Mikrokosm. Th. 2. — No. 12. Langenbeck: ueber Atom u. Monade. — Gerlach: Zaleukos, Charondas u. Pythagoras.

Gersdorf's Repertorium.

1858. No. 14. (2. Juliheft). Schmid: Philoſ. Pädagog. (p. 102). — No. 15. (1. Auguſtheft). Baggeſen: philoſ. Nachlaß (p. 143) — „Gott u. ſ. Schöpfung" (p. 146). — Haym: Hegel u. ſ. Zeit (p. 139). — Laſaulx: d. prophet. Kraft d. menſchl. Seele (p. 151). — Roſenkranz: Apologie Hegel's gegen Haym (p. 142). — Ulrici: Glauben u. Wiſſen (p. 148) — „Der natürl. Weg d. Menſchen zu Gott" (p. 146). — No. 19. (1. Octoberheft) G. Biedermann: Wiſſenſch. d. Geiſtes, Bd. 2 (p. 21). — Böhner: Naturforſch. und Kulturleben (p. 23). — 1859. No. 2. Schmidt: Kant's Leben (p. 101).

Rheiniſches Muſeum.

1859. Heft 1 C. Jeßen: über des Ariſtot. Pflanzenwerke.

Neue Jahrbücher für Philologie u. Pädagogik.

1858. Bd. 77 u. 78. Heft 7. L. Kayſer: üb. Bernay's Grundzüge d. verlor. Abhandl. des Ariſtot. über d. Wirk. d. Tragödie. — Bd. 79. 80. Heft. 1. Abhandl. 3.: Zur Texteskritik der Eudem. Ethik u. der Magna moralia von Prof. Bonitz. — H. Raſſow: Observationes criticae in Aristotelem, Berlin, 1858. — (p. 15—31).

Abhandl. d. philos. u. philol. Kl. d. k. bayer. Akademie.
1858. VIII. Bds. Abth. 3. H. Becker's histor. krit. Erläuter. v. Schelling's Abhandl. über die Quellen der ewigen Wahrh. u. Kant's Ideal der rein. Vernunft.

Preußische Jahrbücher.
1859. Bd. 3. Heft 2 (Febr.). Zum zwölften Febr. (über Schleiermacher).

Westermann's Monatshefte.
1859. No 30. Märzheft. W. Hoffner: Schleiermacher.

Die Grenzboten.
1858. No. 34. Schleiermacher's Briefe. — 1859. No. 7. Die Ahnungen des höheren Lebens.

Das Jahrhundert.
1858. No. 43. K. Büdeking: L. Feuerbach, eine Reiseskizze.

Blätter für liter. Unterhaltung.
1858. No. 41. D. Asher: Mendelssohn u. Lessing. — No. 42. J. Frauenstädt: Widerlegung des modern. Material. vom Standpuncte d. exact. Wissensch. — Die Phrenologie u. d. calvinische Prädestinationslehre. — No. 50. A. Henneberger: Schiller's Philosophie. — No. 105. Die deutsche Philosophie in d. franz. Akademie (Mignet's Rede über Schelling) — No. 108. Wolf: die philonische Philosophie. — 1859. No. 6. K. Fortlage: Material. od. Spiritual.? Art. 6.

Deutsches Museum.
1858. No. 51. H. A. Oppermann: üb. Schliephake's Einleit. in d. Syst. d. Philos. — 1859. No. 2 u. 10. M. Kayserling: Mendelssohn u. J. G. Hamann. — No. 3. H. Orges: Aug. Comte. — No. 5 u. 6. E. Schärer: Röse's Individualitätsphilos.

Berliner Revue.
1859. Bd. 16. Heft 3. Deutschland u. franz. Philosophen.

Frankfurter Museum.
1858. No. 40—44. K. Fortlage: über die Temperamente.

Königsberger Sonntagspost.
1858. No. 52. Herder u. Spinoza I. — 1859. No. 1. (Schluß). — 1859. No. 9. Das Verhältniß von Seele u. Leib. 1. Baltzer u. J. C. Fischer. 2. Drobisch u. Lotze.

Anregungen für Kunst, Leben u. Wissenschaft.
1858. No. 9. Brendel: Philosoph u. Kritiker in ihrem Verh. zum schaffend. Künstler. — 1859. No. 1—3. L. Büchner: Aus u. über Schopenhauer.

Bremer Sonntagsblatt.
1858. Ad. Torstrik: Schelling in der franz. Akademie.

Morgenblatt.
1858. No. 45—47. M. Carriere: über d. Wesen d. Musik, 3 Kapitel aus d. Aesthetik.

Die Natur.
1858. No. 21—24 u. 50—52. Ad. Zeising: Briefe üb. d. Nervensystem (bes. v. 50. Functionen des Gehirns). — 1859. No. 5, 6, 8. Fr. Friedrich: der Instinct.

Deutsches Kunstblatt (Literaturblatt).
1858. K. Fischer: Schiller als Philosoph.

Stimmen der Zeit (Kolatschek).
1859 (Januarheft). Die Vergangenheit u. Zukunft d. Logik.

Augsburger Allgem. Zeitung (Beilage).

1858. No. 331. A. Schwegler (Nekrolog) — Unter den St. 353—358. — K. Fischer: Schiller als Philosoph. — Bischoff: über den jetzigen Stand d. Physiologie im Verhältn. zur Philosophie u. zum Materialism. — 1859. No. 43. Sengler's Erkenntnißlehre.

Protestantische Kirchenzeitung.

1858. No. 50 u. 51. Platz: aus Schleiermacher's Briefen.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

1858. Heft 3. Baur: Seneka u. Paulus, d. Verhältn. d. Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneka's (Schluß).

Philipp's und Görre's histor. polit. Blätter.

1858. Bd. 42. Heft 9. Ein paar philos. Novitäten: Sning u. Stöckl. — 1859. Bd. 43. Heft 3 u. 4. Zur Reform d. Metaphysik, im Hinblick auf Frohschammer's neueste Schrift.

Psyche. Populär-wissenschaftl. Zeitschr. 2c. (v. Noack).

1858. Bd. 1. Heft 5. I. Größere Aufsätze: d. Stifter d. Christenth., eine histor. psychol. Analyse (Art. 2). — Das Nervensystem als Träger des Seelenlebens (Art. 2). — II. Kleine Mittheil.: Sätze zur Lehre vom Gefühl. — Der Nachahmungstrieb u. s. epidemische Ausartung. — III. Literar. Uebersichten: Die psychol. Romantik in ihrer Selbstauflös. (Fichte's Anthropologie). — Heft 6. I Größere Aufs. d. Stifter d. Christenthums (Art. 3). — II. Literar. Uebers.: die psycholog. Grundfrage unt. d. Controle d. Erfahrungswissens (Cornill: Material. u. Idealism. — Snell: Streitfrage d. Materialism. — Frauenstädt: d Materialismus). — Die Seelenstörungen im Lichte psychol. Beobacht. (Spielmann: Diagnostik d. Geisteskrankheiten). — III. Miscellen. Gewissen — Psychol. Anschauungen Heraklit's 2c.

Revue des deux Mondes.

1858. Août. 15. Ch. de Rémusat: La philosophie du 18. siècle et la révolution.

Revue contemporaine.

1858. Août. 15. Martha: De la satire relig. et philos. dans Lucien. — Sept. 15. Ch. Aubertin: Un chapitre inédit de l'hist. de la philos.: les philos. du siècle d'Auguste. — Sept. 30. L. Wihl: Les phases diverses de la philos. allemande depuis Kant (1. part. de K. à Hégel). — Oct. 15. (2. part. de H. jusqu'à nos jours). — Oct. 31. Alb Lemoine: Des opinions des anciens et des recherches des modernes sur le siège de l'âme.

Revue Germanique.

1858 Avril. L. Filliard: Bacon de Verulam, d'après M. K. Fischer. — Im Bullet. crit.: Empédocle et les Egypti par M. Gladisch. — Mai. Im Bullet. crit.: La science et la foi par M. Ulrici. — Sept. A. Nefftzer: Hegel et la philos. allemande. I. — Oct Im Bullet. crit.: Introduction à la philos., de M Frohschammer. — Nov. A. Nefftzer: Hegel et la philos. allemande. II. — Dec. Spinoza, roman trad. de l'allemand de M. B. Auerbach (1 part.). — Im Bullet. crit: Hist. de la philos. grecque, par M. Schwegler. — Im Courrier scientif. et littér.: von Heidelberg: le prof. Röth, M. Knapp.

Revue de l'instruction publique.

1858. Août. 19. J. Denis: Etud. crit. sur les rapports supposés entre Senèque et St. Paul par M. Ch. Aubertin — Août 20. F. Morin: La relig. au 19. s. par M. Alaux (fin). — Sept. 2. C. Mallet: Exposition de la théorie platonicienne des idées, par M. Nourrisson. — Sur l'établissement d'une langue universelle, par M. Charma.

Journal des Savants.

1858. Sept. Ch. Lévêque: Les Enneéades de Plotin.

Annales de philos. chrét.

1858. Juillet. Bonnetti: Essai crit. sur la religion natur. de M. J. Simon, par M. de Castelnau.

Biblioth. universelle de Génève.

1859. Janv. Correspondance de Lamennais, par E. Scherer.

British Quaterly Review.

1858. Oct. M. Comte's Religion for Atheist's.

Dublin University Magazine.

1858. St. 308. Aug. French politic's and french philosophy.

Eclectic Review.

1858. Oct Bacon's philosophy.

North. Amer. Review.

1858. No. CLXXX. July. pag. 268. Critic. not.: A. Comte: the catechisme of positivisme, translat. by Rich. Congreves.

Berichtigungen.

S. 66. Z. 10. v. u. ließ „Beachtung" ſtatt „Beobachtung."
= 76. = 14. v. o. = „Idealrealismus" ſtatt „Idealismus."
= 77. = 14. v. o. = „idealiſcher" ſtatt „idealiſtiſcher."

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Fünfunddreißigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1859.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite.

Rosmini und Gioberti. Zweiter Artikel. Von Dr. R. Seydel. . 1

Die Lebenskraft und der Begriff des Organismus nach naturwissenschaftlicher Ansicht. Zweite Hälfte. Von H. Ulrici 40

Die Dialoge Gorgias und Phädrus. Von Dr. H. Anton. . . . 81

Recensionen.

Robert Zimmermann: Aesthetik. Erster historisch-kritischer Theil oder: Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft. Von M. Carriere. 113

Bunsen: Gott in der Geschichte. Drei Bände. Von E. Böhmer. 139

Maine de Biran: Oeuvres inédites publiées par Erneste Naville avec la collaboration de Marc Debrit. 3 vols. Von J. B. Meyer. . 154

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Urformen des Seyns. Von Adolf Zeising. 169

Anmerkung von H. Ulrici. 201

Ueber das Verhältniß der Kunst zur Sittlichkeit und seine Darstellung im Organismus des philosophischen Systems. Von J. U. Wirth. 203

Recensionen.

Tomaso Mora e Francesco Lavarino: La Enciclopedia scientifica. Von Dr. R. Seydel. 226

Friedrich Ueberweg: System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Von H. Ulrici. 236

K. Rosenkranz: Wissenschaft der logischen Idee. Von dems. 252

Seite.

J. Frohschammer: Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik. Zur Reform der Philosophie. Von H. Ulrici. 268

Das Interesse für Philosophie in Deutschland und Frankreich. Widersprechende Urtheile darüber zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer. 286

M. Matter: La philosophie de la religion. Desgl. 297

Emile Saisset: Essai de philosophie religieuse. Von dems. . . 305

Bibliographie.

I. Verzeichniß der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften. 313

II. Verzeichniß philosophischer Artikel in deutschen, französischen, englischen und italienischen Zeitschriften. 315

Rosmini und Gioberti.

Von Dr. R. Seydel.

Zweiter Artikel.

Vincenzo Gioberti, am 5. April 1801 zu Turin geboren, ergab sich dem theologischen Studium und, nach Erlangung der Grade, einsamer wissenschaftlicher Thätigkeit. Aus dieser wird er auf Zeit herausgerissen durch eine geistliche Anstellung am Hofe Karl Albert's. Nach der Biographie générale (T. 20, Paris, 1857) bekleidete er seit 1825 zu Turin eine Professur der Philosophie. Allein grundlose Verdächtigungen, die ihn mit dem „jungen Italien" in Verbindung bringen, ziehen ihm eine kurze Haft zu, nach welcher er aus dem Vaterlande verbannt wird. Er geht zuerst nach Paris, dann nach Brüssel, wo er von 1834—1845 durch Elementarunterricht sein Brod verdient und seine bedeutendsten Werke schreibt. Von 1845 an lebt er in Paris bis zum 25. April 1848, wo er, in Folge seines patriotischen, tief in die nationale Stimmung jener Zeit eingedrungenen Buches del Primato degli Italiani zurückgerufen, im Triumphe wieder in Turin einzog. Er wird Senator, Abgeordneter vieler Districte, bemächtigt sich der Volksgunst durch persönliches Auftreten, hilft zur Vereinigung der Lombardei und Venedigs mit Piemont, durchreist Italien, um allenthalben zur Eintracht zu mahnen zwischen Fürsten und Völkern. Bald erhält er einen Sitz im Ministerium Collegno. Sein Ziel ist ein Föderativbund der italienischen Staaten unter dem Vorsitz des Papstes und gestützt durch die Waffengewalt Sardiniens; seine Politik ist, Italien zu einem möglichst einheitlichen constitutionellen Staate zu machen, der würdig sey, der kirchliche und politische Mittelpunct der Welt zu heißen; er ist daher den Mazziniſten ebenso abhold, als aller Einmischung fremder Nationen in die Angelegenheiten Italiens. Allein seine Ideale zerschlagen sich an der Macht der Umstände. Nach dem Sturze Pinelli's wird G. zwar Ministerpräsident (am 16. Dec. 1848),

allein seine Bemühungen, fremder Intervention vorzubeugen und die von den Republikanern vertriebenen Fürsten zur Annahme piemontesischer Hilfe zu vermögen, schlagen sämmtlich fehl, da man ehrgeizige und herrschsüchtige Ueberhebung Sardiniens hinter solchen Vorschlägen zu erblicken glaubt. Da sich Volk und Kammern, selbst der König, von ihm und seinen Idealen abwandten, trat er am 18. Febr. 1849 zurück. Bald darauf wird er von Pinelli mit einer diplomatischen Aufgabe nach Paris geschickt, wovon er nicht wieder zurückkehrte. Er starb dort unter neuen Studien am 26. Oct. 1852. Seine Werke sind: Opera latina, Mediol., 1835. Considerazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin. Teorica del Sovrannaturale, Capolago, 1838. Introduzione allo studio della filosofia, 3 Bde., 1840, sein philosophisches Hauptwerk, in der Auswahl seiner Opere (Losanna, 1846), Bd. IV—VI. Lettres polémiques contre La Mennais, Paris, 1840. Trattato del Bello, Paris, 1841, und del Buono, Capolago, 1842 (Op. VII). Errori filosofici di Antonio Rosmini, das. 1842. Einige dieser Schriften erfuhren mehrere Auflagen; die del Buono wurde bald nach ihrem Erscheinen von Sudhoff in's Deutsche übersetzt. Es beginnt nun seine politisch-historische Periode mit dem Primato morale e civile degli Italiani, Brüssel, 1843, 3 Bde.(Pp. I—III). Ihm folgten die Prolegomeni al Primato, das. 1845, und die sieben Bände des Gesuita moderno, Lausanne, 1847 u. ö., deutsch bearbeitet von Julius Cornet: Der moderne Jesuitismus von Vincenz Gioberti, 3 Bde., Leizig, 1849—49; ferner die Apologia del libro intitolato il Gesuita moderno, Paris, 1848, und die Schrift Delle condizioni presenti e future d'Italia, London, 1848. Nach seinem Rücktritte von der Höhe des öffentlichen Lebens erschienen 1850 durch Massari seine Correspondenzen und politischen Reden; er selbst gab zwei Bände Operette politiche heraus (Capolago, 1851) und beschloß endlich seine schriftstellerische Laufbahn mit den zwei Bänden Del Rinuovamento civile d'Italia, Paris und Turin, 1851. Nach einer Mittheilung der Nationalzeitung aus

Turin unter dem 24. Sept. 1858 sind vom Nachlasse Gioberti's, der aus philosophischen, literarhistorischen und politischen Schriften bestehen soll, und mit Uebereinstimmung der Erben der sardinischen Regierung übergeben worden war, bereits vier Bände erschienen, aber noch mehr zu erwarten. — Seine Philosophie wird hier zum zweiten Male dargestellt, nachdem dies zum ersten Male, nebst genauerer Biographie und unter einem anderen historischen Gesichtspuncte, von mir in der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie geschehen (Bd. 67 der 1. Sect.).

Gioberti's Standpunct ist zunächst, wenn wir nach dem erkenntnißtheoretischen Ausgange fragen, der Realismus des Glaubens, religiöser Intuitismus. Die erkennende Thätigkeit des Menschen ist nach ihm keine freie in dem Sinne, daß sie nach einer der Vernunft eingeborenen Norm ihren Inhalt, die Wahrheit, aus sich selbst zu produciren, oder wenigstens einen empfangenen Inhalt mit überlegener Kritik nach eigenen Gesetzen denkend zu verarbeiten hätte. Solche freie oder voraussetzungslose Erkenntniß ist G. ein Unding; denn in Wahrheit werde bei der Prätension einer solchen nur an die Stelle der allein berechtigten Voraussetzung eine unberechtigte gesetzt, an die Stelle nämlich der religiösen Offenbarung nichts anderes als die gemeine Empirie oder die subjective Phantasie oder der menschliche abstracte Verstand. Darin aber, eine kosmische oder anthropologische Potenz für die Erkenntniß initiativ und in letzter Instanz stoffgebend zu setzen, bestehe die Ketzerei und das Antichristenthum aller Zeiten. Denn der Mensch sey nichts ohne Gott und die Wissenschaft nichts ohne Offenbarung, das natürliche Licht nichts ohne Entzündung durch das übernatürliche, die Psychologie nichts, wenn sie nicht aus der Ontologie, und diese nichts, wenn sie nicht aus der Glaubensanschauung abfließe. In diesen wenigen Sätzen ist das Erkenntnißprincip G's. vollständig ausgesprochen. Zerlegen wir es näher in seine Bestandtheile, so finden wir zunächst einen vorausgegebenen Inhalt, die Offenbarung, nach deren Wahrheit nicht weiter zu fragen, deren Wahrheit vielmehr unmittelbar in der gläubigen

Anschauung als Wahrheit gesetzt ist. Es ist thöricht, für diesen Inhalt Beweise zu fordern; denn alles Beweisen setzt eine Grundanschauung voraus, die nicht wieder bewiesen werden kann: ist dies aber nicht die religiöse, kirchliche, biblische, traditionelle, dann ist es eine Grundanschauung, in der sich das von der Erbsünde obruirte Subject mit seinen Empfindungen, Phantasien und Kategorien über Christus, über die Kirche, und somit über Gott freventlich erhebt. Aber Empfindungen, Phantasien und Kategorien sind nicht an sich selbst wahr, sondern sind nur wahr durch die Wahrheit, d. h. durch Gott selbst; denn Gott ist die Wahrheit. Machen wir die Sensation oder eine individuelle Production oder den Verstand als solchen zum inhaltgebenden Organe der Erkenntniß: so verehren wir das Geschöpf an der Stelle des Schöpfers, wir verabsolutiren dann die Welt oder uns selbst. Dies ist der Weg des Heidenthums und des Protestantismus, welcher Weg nach jenen drei der wahren Intuition substituirten Potenzen zu den drei Formen des Sensualismus, Individualismus und Rationalismus als Arten des Heidenthums führen mußte. Alle drei sind gleicherweise im Grunde Atheismus, wiewohl sie bald polytheistisch, bald pantheistisch auftreten, bald ihre eigne Consequenz nicht kennend einen Gott lehren, den sie entweder aus der Tradition einer vorgeschichtlichen Uroffenbarung, oder aus der christlichen Kirchenlehre geschöpft haben. Sofern sie aber für ihre Wahrheitserkenntniß ein anderes Absolutes aufstellen als den sich offenbarenden Gott selbst, leugnen sie im Princip diesen Gott und setzen sich damit aus dem Verbande der Kirche heraus, welche nichts anderes als die wahre Menschheit selbst ist. Als Methode bezeichnet ist der ketzerische Weg der Wissenschaft Psychologismus, der orthodoxe Ontologismus. Unter diesem ist aber keineswegs der deutsche Idealismus verstanden, welcher die Vernunft als das die Wahrheit frei producirende Wesen auf den Thron Gottes hebt und darum nicht minder Psychologismus ist, als jede andere subjectiv anhebende Denkweise. Nach seinem endabschließlichen Erfolge bezeichnet ist

der Psychologismus an sich selbst Subjectivismus und zuletzt Skepticismus oder Nihilismus; denn es ist einerseits eine sehr anspruchsvolle Voraussetzung, daß er in seiner Empfindung, seiner Phantasie oder seinen Kategorien Wahrheit habe, was auch noch keiner der hier gemeinten Denker habe beweisen können. Daher münde der protestantische Dogmatismus der Philosophie vermittelst einer ehrlichen Selbstkritik, die Kant vollzogen, in die Leugnung aller objectiven Wahrheit ein, der allezeit subjective Idealismus aber, welcher mit dem Anspruch auf absolute Objectivität jener Kritik gefolgt ist, in die Erkenntniß, daß das Nichts sein Absolutes sey. Der Beginner des neuen Heidenthums sey für die Theologie Luther, der den „Glauben" in einem echt psychologistischen Sinne als Princip ausgesprochen, für die Philosophie Cartesius, der diesen mystischen Psychologismus in jenen rationalistischen übersetzt habe, welcher die clara et distincta perceptio fur das höchste Kriterium anspricht.

Dagegen ist der wahre Ontologismus derjenige, welcher die religiöse Vorstellung als die unverkürzte Wahrheit, als das geoffenbarte Uebernatürliche und Unbegriffliche, gläubig anschaut, um dasjenige, was daran einer vernünftigen Erkenntniß trotzdem noch zugänglich bleibt, erst in zweiter Instanz als Erkenntniß in Begriffen auszusprechen. Das Uebernatürliche und Unbegriffliche wird aber hierbei überall das Ueberragende bleiben, oder was dasselbe heißt: die Theologie wird über die Philosophie so sehr die Herrschaft behaupten, daß sie nicht allein die Initiative der Erkenntniß, sondern auch die Prärogative des vollen Inhalts derselben für sich hat. Denn das unerkennbare „superintelligible" Object ist im Grunde nichts anderes als das wahre Wesen der Dinge selbst, ihre Essenz, was zuletzt die kantische Unterscheidung zwischen dem jenseitig bleibenden Noumenon und den allein erkennbaren Phänomenen als eine Ahnung des wahren Verhältnisses erscheinen läßt, wiewohl Kant es unterließ, den wahrgenommenen Riß durch die Wahrheiten der Offenbarung auszufüllen. Fragt man nun nach dem Grunde, warum die in-

nerste Essenz der Dinge (wie auch Gottes) nicht begrifflich erkennbar sey, fragt man ferner nach dem noch übrigen Zwecke alles begrifflichen Erkennens, wenn der intuito des gläubigen Katholiken schon die volle Wahrheit enthalten soll, so führt dies zum zweiten Capitel der Gioberti'schen Lehre, dem vom Verhältniß des intuito zur riflessione. Hierzu leite uns eine kurze Betrachtung der Stellung Gioberti's zu Rosmini ein.

Die höchste Wahrheit, der letzte Grund, aus welchem alle übrigen Erkenntnisse abfließen, und welchen man daher als „die Wahrheit selbst" bezeichnen wird, kann nur die Idee des Absoluten seyn; denn diese Idee allein ist unabhängig von jeder anderen, durch sich selbst wahr, so daß durch sie erst alle übrigen wahr sind. Machen wir damit Ernst, daß die Idee des Absoluten in jedem Urtheile das ist, was das Urtheil wahr macht, so steckt sie auch in dem Urtheile: Gott ist, und ist sie es, welche dieses Urtheil bewahrheitet. Daher bemühen sich die Rationalisten, aus ihrem Vernunftabsoluten heraus das Daseyn Gottes zu beweisen. Was ist aber Gott, wenn es über ihm ein Absolutes giebt, aus dem als dem allein Unabhängigen sein eigenes Daseyn erst folgt, von dem als dem allein Primitiven sein eignes Daseyn erst abhängt? Zu allen Zeiten ist Gott selbst für absolut, unabhängig, schlechthin primitiv gehalten worden, hier wird er in entschiedene Dependenz gesetzt von einem Absoluten, das er nicht selbst ist. Kein Wunder, daß die Consequenz dieser Vernunftvergötterung, welche Cartesius begonnen, bald erkannt und mit aller erschreckenden Kühnheit des Pantheismus durchgeführt wurde: kein Wunder, daß man, nachdem die Vernunftbeweise, an denen der Glaube an das Daseyn Gottes lediglich gehangen, gestürzt waren, Gott selbst für gestürzt hielt und das Absolute, d. i. die Vernunft mit ihren Kategorien, die über Gott bereits das jus vitae necisque ausgeübt, zum Gotte einsetzte. Da nun aber dieses Absolute, das Absolute der reinen Vernunft, die reine Allgemeinheit selbst ist, die alles bestimmte Etwas, alle Besonderheit, alle Realität, alle Individualität ausschließt, so ist dieses Absolute zugleich Nichts,

und Gott = Nichts lautet demnach das Resultat dieser protestantischen Geschichte der Philosophie, die Hegel beschließt. Rosmini, ein frommer Mann und scharfer Denker, ist durch seine falsche Methode nichtsdestoweniger in diesen Strudel des Irrthums mit hinabgezogen worden. Seine Methode ist die psychologistische des Rationalismus, welche die Vernunftkategorien für unmittelbare Wahrheiten hält, anstatt sie für gottgegebene in Empfang zu nehmen; welche daher diesen Wahrheiten Gott selbst unterordnet, anstatt ihn für den Gott auch dieser Wahrheiten zu erkennen. Der Rosminianismus „bleibt darum unfruchtbar, so lange er orthodox seyn will, indem er sich versagt, die in seinen Principien eingeschlossenen Consequenzen an's Licht zu ziehen, und somit seine wissenschaftliche Impotenz einer schuldvollen Zeugung vorzieht: aber wären der Autor und seine Partei weniger fromm und schüchtern, als sie sind, so würde man bald in Italien den Pantheismus eines Fichte und Hegel erstehen sehen, zu welchem die rosmini'schen Principien gleich denen der kritischen Philosophie unabweislich führen, um endlich zum absoluten Skepticismus und Nihilismus durchzudringen, welche, wie der gegenwärtige Zustand der hegelschen Schule beweist, das letzte Resultat des Psychologismus sind" (Op. III, 67 f.). Denn das Absolute Rosmini's ist die reine Möglichkeit, die uns angeborene Idee des Seyns im Allgemeinen, also eine innerseelische Potenz, die doch zugleich zum Gott gemacht, ja über Gott erhoben wird. Nichtsdestoweniger will sie weder Gott, noch auch bloß subjectiv seyn. Sie ist also ein nescio quid von Mittelding zwischen Gott und dem menschlichlichen Geiste. Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe ist aber ein Mittelding nicht einmal logisch möglich, so daß das ideelle Seyn Rosmini's, dafern es nicht der volle und reale Gott ist, nicht anders als creatürlich, d. h. subjectiv, also trüglich seyn kann. Umgekehrt wiederum, soll das ideelle Seyn objectiv, wahr, göttlich seyn, so ist es nicht mehr rein ideell, nicht mehr bloße Möglichkeit, sondern wird durch eben die Bejahung seiner Objectivität von selbst zum realen Absoluten. Das ist also Rosmini's

Grundirrthum, daß er Unvereinbares hat vereinigen wollen: die schlechthinige Idealität und Formalität seines Absoluten mit seiner Objectivität und Wahrheit, die Absolutheit und Principialität desselben mit seiner Unterscheidung vom wirklichen und allein wahren Gotte. Soll jene Idee des Seyns oder des Möglichen „die Wahrheit selbst" seyn, das Absolute schlechthin, so ist unser Geist, die Materie, die Welt, Gott selbst, sind alle wirklichen Dinge nur eine mehr oder minder vollkommene Verwirklichung und Termination dieser Idee. Ist dies aber so, wie mag sich diese Idee, die dann geradezu die Substanz der Dinge ist, in ihrer reinen Idealität, Formalität und Abstractheit erhalten? Entweder die Idee des Seyns ist Nichts, oder sie ist Etwas: wenn sie Nichts ist, läßt sich nicht mehr philosophiren, wie Rosmini richtig nachgewiesen; ist sie Etwas, so ist sie ohne Zweifel etwas Wirkliches (sussistente) — aber das bloß Mögliche existirt nicht, denn wenn es existirte, wäre es real und hörte damit auf das bloße Mögliche zu seyn. Entweder die Realität geht hervor aus dem ideellen Seyn, oder sie geht nicht daraus hervor: im ersten Falle mußte das ideelle Seyn die Realität in sich enthalten, also selbst real, concret, wirklich seyn; im anderen Falle würde die Realität nirgend mehr gefunden werden können, denn alle Erkennbarkeit der Dinge, ihre ganze Wahrheit, Evidenz, Gewißheit, soll ja von der Idee des Seyns herkommen, außer der es überall nichts Denkbares gebe. Offenbar leidet also die Idee Rosmini's an einer Abstractheit, welche sie außer Stand setzt, das Princip aller Wahrheit zu seyn, was zu seyn sie prätendirt. Dieses Princip müßte dann auch die Erkenntniß Gottes enthalten, und wir gerathen auf das längst gerichtete Unternehmen, aus dem bloß logischen Absoluten den realen Gott herauszuklauben *). Deduciren läßt sich aber nichts, was nicht im Princip liegt: also läßt sich Gott entweder gar nicht erken-

*) In der That hat Rosmini einen ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes versucht, welcher große Aehnlichkeit hat mit dem „einzig möglichen Beweisgrunde" Kant's. Näheres darüber am Schlusse unserer Abhandlung.

nen, oder er ist das Princip der Principe selbst und die absolute Ursache aller Erkenntniß. Es giebt nicht zwei Absolute, denn zwei Absolute sind zwei Götter und zwei Götter sind keine Götter, da keiner der Gott des andern ist; also sprechen wir das letzte Entweder-Oder aus: Entweder die Idee der bloßen Möglichkeit ist das Absolute schlechthin und es giebt keinen Gott außer ihr, oder Gott, das Absolute in seiner unverkürzten Realität, ist die unendliche Ursache der einen endlichen Ausstrahlung seines Wesens, welche das logische Absolute der Vernunft ist und deren Wahrheiten darum nicht an sich selbst wahr, sondern nur darum wahr sind, weil Gott sie uns offenbart hat. Da die Annahme des ersten Gliedes dieser Alternative zur unsinnigen Leugnung alles Wirklichen führen würde, bekennt sich Gioberti zum zweiten, und sein Urtheil über Rosmini's absolute Idee lautet daher abschließend also: Der Begriff des Möglichen ist kein ursprünglicher, sondern ist abgeleitet aus dem Begriffe des Realen, welches, von der Anschauung empfangen, in der Reflexion nur seine Concretheit verliert, und auf dem Wege der Abstraction zum Möglichen wird. Im primären Acte der Erkenntniß, dem Intuito, stellt sich das Absolute dar als reine Realität, einfach, unbedingt, nothwendig, vollkommen, erst im secundären Acte der Reflexion als Möglichkeit. Also setzt die Möglichkeit nicht mehr noch minder die Realität voraus, als die Reflexion die Anschauung voraussetzt, und als die Psychologie die Ontologie zum Hintergrunde hat. Der Fehler Rosmini's ist seine Methode: er hat von der Psychologie zur Ontologie, von der Ontologie zum wirklichen Gotte aufsteigen wollen, und so den wirklichen Gott zur ontologischen Abstractheit, das ontologische Absolute zur logischen Dürftigkeit herabgezogen, die ihm sein Princip lieh, während es doch nirgend ein Princip geben kann, das nicht aus dem Princip der Principe stamme, keine Logik, die nicht in der Ontologie, keine Ontologie, die nicht in der initiativen Selbstmittheilung Gottes ihre Wahrheit habe. Darum läßt sich wahre Erkenntniß nur absteigend erreichen von der Religion zur Ontologie, von der Ontologie zu

den abstracten Wissenschaften der Mathematik, Logik und Moral und zu den realphilosophischen der Physik, Aesthetik und Politik. Darum ist die synthetische Methode die einzig berechtigte, während die analytische der Psychologisten recht eigentlich die Kunst des Antichrists ist, deren gänzliche Verdrängung allein hinreichen würde, um Ketzerei und Unglauben völlig zu ertödten. (Die Hauptstelle über Rosmini Op. V, 141 ff. nebst Noten, über die Methode Op. VI, das erste Cap. mit der encyklopädischen Tabelle). Diesen absteigenden Gang der Erkenntniß mit G. verfolgen, heißt seine Philosophie darstellen.

Die Grundvoraussetzung, ohne die er keine wahre Erkenntniß für möglich hielt, war die der Wahrheit des angeschauten Inhalts der Offenbarung. Die Offenbarung enthält für ihn die ganze Wahrheit und darum ist alle Erkenntniß nur Ableitung aus der Offenbarung, nur Abstractmachung ihres concreten Inhalts. Der Glaube, sagt er, ist seiner Natur nach synthetisch, d. h. in ihm oder, was dasselbe ist, in der Anschauung als der ursprünglichen Erscheinungsweise der Religion ist die ganze Wahrheit a priori angesammelt und eingeschlossen. Alle Erkenntniß, alle Philosophie ist daher nur eine Reproduction des Glaubensinhalts in Form der Reflexion. Welchen Zweck hat nun diese Reflexion und wie geht sie von statten? Darauf antwortet G. mit einer Tabelle der Erkenntnißstufen (Op. VI, 399 ff.), die mit einer vollen Einigung der menschlichen Anschauung mit der göttlichen in Gestalt einer Uroffenbarung anhebt, welche vor undenklicher Zeit durch den Sündenfall des Menschen verscherzt worden. Der geschichtliche Verlauf des menschlichen Erkenntnißstrebens in der Gattung wie im Einzelnen hat nunmehr das Ziel, die ursprüngliche Einheit des Schauens wiederzuerlangen. Dieses Ziel kann aber nur erreicht werden am Ende der Dinge, wenn die Sünde völlig überwunden und das Reich Gottes siegreich hergestellt ist. Darum befinden wir uns im irdischen Erkenntnißstreben immer nur im Processe dahin und dieser Proceß ist es, der durch den Fortgang der Glaubensanschauung zur philosophischen Reflexion ausge-

drückt ist. Wäre nämlich die Glaubensanschauung so vollkommen und unabänderlich der Ausdruck der Wahrheit, wie es nach den principiellen Grundlagen der Giobertischen Lehre schien, so wäre alle Reflexion überflüssig, ja sogar hinderlich, da sich erwies, daß ein unerkannter Rest von Uebernatürlichem und Ueberbegrifflichem immerfort hinter ihr zurückblieb. In Wahrheit aber ist dies G.s Meinung, daß der ursprünglichen Anschauung, so wahr sie auch an sich ist, doch eine Form abgeht, durch die sie erst das wird, was wir Erkenntniß und Ueberzeugung nennen. Er belegt sie daher mit dem Prädicate des Vagen, Unbestimmten, Verworrenen, und schreibt der reflectirenden Arbeit das Amt zu, den angeschauten Inhalt in die bestimmte Einheit der Form zu fassen. Weil aber dem Menschen als solche Form nur die Form des Verstandesbegriffs gegeben ist, so tritt dadurch zugleich eine Verkürzung des Inhalts ein, deren sich der menschliche Denker bewußt bleiben muß, um die Fülle der Offenbarung nicht zu verlieren. Dafür ist dem menschlichen Intellecte ein instinctives Gefühl seiner Unzureichendheit eingepflanzt, welches Gefühl zugleich das Bewußtseyn von der Superintelligibilität der Erkenntnißobgecte ist und daher die Superintelligenz im Menschen (sovrintelligenza) genannt werden kann. Der Mensch hat also hienieden keine vollkommene Erkenntniß: die Anschauung, in welcher der Inhalt vollständig gegeben ist, ermangelt der adäquaten Form der Wahrheit, indem sie wohl über das Soseyn, aber nicht über das Soseynmüssen belehrt; die Reflexion, welche wiederum den Besitz dieser Form der Denknothwendigkeit voraushat, entbehrt als ein endliches Vermögen die Fähigkeit, den absoluten Inhalt ohne Verlust in sich aufzunehmen; denn sie ist unablöslich mit dem sprachlichen Worte verbunden, welches gleichsam ein enger Rahmen ist, in den die Wahrheit sich muß einspannen lassen. Daher wird in der Reflexion distinguirt, was nicht zu distinguiren wäre, und verendlicht, was an sich ein Unendliches ist. So weit der Verstand also auch begrifflich bestimmen möge, das wahre Wesen der Dinge schlüpft immer zwischen seinen Bestimmungen hindurch. Darum bringt es das irdische Erkennen

niemals über den Dualismus des Inhaltes und der Form hinaus. Inhalt und Form aber waren Eins in der antelapsarischen Uroffenbarung; Inhalt und Form werden wiederum Eins seyn am Ende der Dinge. Daher ist unsre endliche begriffliche Erkenntniß nur der Weg zum jenseitigen Schauen, aber sie *ist* auch dieser Weg, und es ist ihr Zweck, dieser Weg zu seyn.

Die Unbestimmtheit und Verworrenheit der ursprünglichen Anschauung besteht also im Mangel der Erkenntnißform, die Erkenntnißform aber ist die Form des einheitlichen Zusammenhangs, des *Systems*. Die erste Arbeit, welche die abstrahirende Thätigkeit an dem Offenbarungsinhalte zu vollziehen hat, ist also die, ihn zu systematisiren. Werden wir nicht richtiger sagen: es ist die Form der Denknothwendigkeit, welche jenem Inhalte fehlt, und die Arbeit der Reflexion besteht daher darin, diesen Inhalt zu *beweisen*? Hier tritt uns eine merkwürdige Verschiedenheit Gioberti's von Rosmini entgegen, welche zugleich eine Verschiedenheit von der mittelalterlichen Scholastik ist. Rosmini und, wenn wir nur von der Methode sprechen, auch die Scholastik sind von der Philosophie des *Aristoteles* beherrscht; Gioberti ist, wie sich uns bald noch deutlicher zeigen wird, gegen Rosmini *Platoniker* und gegen die Scholastik zeigt er sich verwandt mit den Dogmatikern der vorscholastischen, also *patristischen* Zeit, welche gleichfalls mehr in platonischem Geiste aus der Unmittelbarkeit des Glaubens heraus ihre Systeme producirten. Die Scholastik, welche sich der aristotelischen Logik als formalen Beweismittels bedient, verfährt remoto Christo, d. h. sie legt den Glaubensinhalt einstweilen bei Seite und findet im reinen abstracten Denken ein absolut Gewisses, von welchem aus sie glaubt allen religiösen Inhalt beweisend wieder gewinnen zu können. Die Opposition G.s gegen dieses Verfahren ist dieselbe wie seine Opposition gegen Rosmini: das sogenannte absolut Gewisse des reinen Denkens sey eine bloße Denkform, es sey aber schlechterdings unmöglich, aus der Form den Inhalt herauszuklauben. Darum dürfe nicht remoto Christo mit der Denkform begonnen werden, sondern es müsse mit dem

concreten Inhalte selbst begonnen werden, der sich nicht durch eine außer ihm liegende Form, sondern durch sich selbst beweise: denn Gott könne nur durch Gott bezeugt werden. Es ist thöricht, das Princip beweisen zu wollen, da vielmehr überall das Princip das unbeweisbare an sich selbst Gewisse ist; aber daß aller übrige Inhalt der Offenbarung an dem Einen Princip mit Nothwendigkeit hängt, dies allein kann bewiesen werden. Diese Arbeit aber, die Zusammengehörigkeit einer Vielheit von Wahrheiten, ihre Abhängigkeit von Einem absoluten Principe zu beweisen, so daß die gesammte Erkenntniß einen Leib bildet, der seine Glieder organisch an sich hat, diese Thätigkeit heißt systematisiren.

Damit ist aber zugleich noch eine andere Aufgabe in Bezug auf das Princip selbst gestellt. Auch das Absolute, Gott, ist in der Offenbarung ein Angeschautes, Geglaubtes, d. h. die Anschauung glaubt nur, daß Gott das absolute Princip ist, sie sieht aber seine Absolutheit nicht ein. Es muß also nachgewiesen werden, daß Gott das Absolute selbst ist; nun ist aber eben dies die unbeweisbare Voraussetzung des ganzen Systems: folglich muß sich durch die bloße begriffliche Erkenntniß des angeschauten Gottes von selbst darthun, es muß in seinem Begriffe unmittelbar gegeben seyn, daß er das absolute Princip ist. Diesen Begriff also gilt es nur auszusprechen, nach seinem vollen Inhalte darzulegen, und in dieser Darlegung wird er sich selbst zeigen als der Urbegriff, der weder eines Beweises bedarf, noch ihn zuläßt. Was wird also vorzunehmen seyn mit dem Gotte der Offenbarung? Er wird abstract, metaphysisch, in aprioriſchen Vernunftideen ausgesprochen werden müssen, welche, wenn sie auch seine überbegriffliche Essenz inhaltlich nicht decken, doch die Form der Absolutheit anerschaffen an sich tragen und somit die Identität des christlichen Gottes und des absoluten Princips, des Deus religionis und des Deus philosophorum, vor Augen legen. Diese Arbeit an der religiösen Vorstellung nennen wir das Aprioriſiren oder Ontologiſiren.

Es fragt sich drittens, wie das Systematiſiren des Offen-

barungsinhalts anzufangen sey, nachdem das Princip desselben, Gott, apriorisch oder ontologisch ausgedrückt worden. Es soll erkannt werden, daß alle übrigen Theile jenes Inhalts an diesem Princip mit organischer Nothwendigkeit hangen. Bedürfen wir hierzu nicht eines von außen zu entlehnenden Kriteriums des Zusammenhangs? Müssen wir nicht hier wieder zu den Beweismitteln der Scholastik recurriren oder Rosmini beistimmen, wenn er uns ein absolutes Kriterium von der Offenbarung unabhängig angeboren seyn läßt? Aber wir wissen ja gar nicht ohne Offenbarung, ob dieses Kriterium zutreffend ist; wir hegen sogar großen Verdacht, daß es irrig sey, weil es von dem auf sich selbst gestellten menschlichen Denken ausfündig gemacht worden. Es bleibt uns demnach nichts übrig, als die Quelle, die wir als die Quelle unseres Inhalts verehren, auch um die Form zu fragen, in welche diesen Inhalt zu gießen Gott uns berufen hat. Wir werden uns also nicht rühmen, eine angeborene Form für den Inhalt in unserer Vernunft zu besitzen, sondern da wir es für die höchste Freiheit halten, unsre Vernunf gefangen zu geben dem sich uns mittheilenden Gotte, werden wir zusehen, ob nicht die Offenbarung, wie sie das Princip selbst uns concret anschauen ließ, uns auch eine Form der Systematisirung in ihrer concreten Vorstellung darbietet, die wir nur nöthig hätten zu aprioristren und zu ontologisiren.

In der That bietet sich eine solche Form auf die leichteste Weise. Ganz von selbst nämlich scheidet sich uns der Offenbarungsgehalt in zwei Gebiete, in ein Jenseits und Diesseits, in Himmel und Erde, Gottheit und Menschheit. Ueberall, in jedem Locus der Dogmatik, begegnen wir Gott als dem ewigen Urprincipe, dem ein endliches von ihm Abhängiges entgegengestellt ist. Der schon gemachte Unterschied von Anschauung und reflexiver Erkenntniß, von Uebernatürlichem und Ueberbegrifflichem auf der einen, dem Erkennbaren auf der anderen Seite führt eben darauf. Denn daß Wunder möglich sind innerhalb der creatürlichen Welt, daß die Erkenntniß endlicher Geister mit dem absoluten Wissen Gottes sich nicht decken kann, ist ja eine Folge

derselben Abhängigkeit, welche schon in der Offenbarungswahrheit, daß Gott die Welt geschaffen hat, gesetzt ist. Wir begegnen also allenthalben einem Urgegensatze, der sich in mehrfacher Weise durch das ganze Reich der offenbarten Wahrheiten wiederholt, dem Urgegensatze von Schöpfer und Geschöpf: aber diese Worte sprechen selbst unmittelbar aus, daß es diesem Gegensatze nicht an Vermittelung fehlt, daß seine Glieder einander nicht fremd gegenüber, sondern im engsten Bezuge, im wechselseitigen Verkehr stehen. Ist Gott Schöpfer, so ist das andere Glied des Gegensatzes in diesem Namen zugleich mitgesetzt, und zugleich ein bleibendes Verhältniß Gottes zu der creatürlichen Welt darin ausgesprochen. Denn das Geschöpf ist Nichts ohne den Schöpfer, es bedarf seiner fortwährend und fällt in Nichts zusammen, wenn die erhaltende und leitende Hand nur Augenblicke davon abgezogen wird. Gottes Schöpferthätigkeit ist darum eine fortgehende, nicht eine vergangene. Wenn ferner das Geschöpf, das eine Neigung hat, seine Abhängigkeit von sich zu werfen, seinen Urheber zu vergessen und dem bösen Eigenwillen zu folgen, diesem Zuge nachgebend in das Elend der Sünde gerathen: dann ist es wiederum die nie unterbrochene Schöpferthätigkeit Gottes, welche das Geschöpf aus dem Abgrunde zu ziehen, mit Seinem Willen zu erfüllen, von der Schmach des Irrthums und dem Fluche des Bösen zu befreien und zum Göttlichen emporzuheben bemüht ist. Gottes Schöpferthätigkeit ist darum auch eine sich offenbarende, mittheilende, eine erlösende, erleuchtende, heiligende, welche die Vollendung der Welt im Reiche Gottes zum Ziele hat. Auf diese Weise besteht der totale Umkreis der Offenbarungswahrheit aus zwei Schöpfungscyklen, welche beide eine Verbindung jener Urgegensätze darstellen, nur daß der erste die Verbindung als einfaches Ausgehen Gottes aus sich selbst zur Weltschöpfung, der zweite als Eingehen Gottes in die abgefallene Welt und Zusichzurückziehen derselben darstellt. Die fortgehende Schöpferthätigkeit bleibt aber bei Allem dem die Substanz aller Offenbarung, und somit bleiben auch die Gegensätze von Geschöpf und Schöpfer als deren

Voraussetzung. So hat sich uns denn die angeschaute Wahrheit von selbst systematisirt und sich zu einem organischen Leibe gegliedert; sie hat dies, indem sie in zwei Gegensätze auseinandertrat, deren wechselseitige Beziehung sie jedoch in keinem Momente unterbrochen seyn ließ, deren fortwährende Verbindung und damit Aufhebung des gegensätzlichen Verhaltens vielmehr in den Begriffen, welche beide Glieder bezeichneten, von selbst gegeben war. Was die Form des Systematisirens sey, hat uns also die Offenbarung hierin gelehrt, und wir können es nunmehr, da diese Form als die offenbarte die einzig wahre seyn muß, als allgemeinen Satz aussprechen: Alle Systematik, aller Organismus beruht darauf, daß die der Form des Begriffs nach scheinbar sich völlig ausschließenden Urgegensätze durch ihr mittleres Drittes lebendig verbunden sind. Die Thätigkeit des Systematisirens hat sich aber schon durch das Suchen nach der Form am Offenbarungsinhalte vollzogen. Es wird also nur noch die zweite Aufgabe übrig seyn: daß wir das gewonnene System von Anschauungen nach Inhalt und Form aprioristren, d. h. in abstracte Vernunftwahrheit umsetzen, um auf diese Weise gleichsam sein Inneres bloßzulegen und die Fäden des organischen Zusammenhangs durch den ganzen göttlichen und weltlichen, menschlichen und himmlischen Kosmos hindurch sich verknüpfen zu sehen.

Eine Bemerkung über G.s geschichtliche Stellung dürfte hier am Platze seyn. Wir behaupten: darin, daß G. die „vage und verworrene" Anschauung in ein organisches System zu bringen sich gedrungen fühlt, darin, daß er die Verbindung des an und für sich Entgegengesetzten für die Form des Organismus, des Systems und damit der wissenschaftlichen Wahrheit erkennt, hat er den Standpunct der alten katholischen Scholastik verlassen. Daß er diesen verlassen, bemerkten wir schon, als wir sahen, daß er nicht remoto Christo verfuhr, sondern zu der platonisirenden Theologie der dogmenbildenden Periode zurückging. Diese Entfernung vom Scholastischen könnte und würde ein Rückschritt

ſcheinen, wenn nicht die Methode, welche an die Stelle jener mittelalterlichen geſetzt wird, vielmehr ein entſchiedener Fortſchritt über die letztere zu ſeyn ſich zeigte. Die Scholaſtik beſteht in der unverſöhnten Gegenſätzlichkeit des religiöſen Inhalts und der erkennenden Thätigkeit des endlichen Verſtandes. Das Object ſteht jenſeits, und das dieſſeitige Subject quält ſich ab, mit ſeinem beweiſenden Denken das Object in ſeinen vollen Beſitz zu bringen. Die patriſtiſche Zeit dagegen zeichnet ſich aus durch das ſubjective Innerlichſeyn des Offenbarungsinhalts, der das Subject beherrſcht und belebt wie in der Anſchauung G.'s. Worin beſteht alſo der Vorzug der Patriſtik vor der Scholaſtik? Darin, daß die erkennende Thätigkeit von einer Einheit des Subjects und Objects im Glauben oder in der Anſchauung anhebt, während die Scholaſtik durch ein urſprüngliches Außereinander von Subject und Object charakteriſirt iſt, ſo daß die Fides, welche auch ſie dem Erkenntnißproceſſe vorhergängig ſetzt, eine äußerliche bleibt, bis ſie durch den Verſtandesbeweis ihre Innerlichkeit erlangt hat. Worin beſteht aber dennoch der Fortſchritt der Scholaſtik über die Patriſtik? Darin, daß die innere Nothwendigkeit der Erkenntniß gefordert wird als wiſſenſchaftliche Form, durch welche allein es über den Glauben hinaus zum Wiſſen, zur Ueberzeugung kommen kann. Worin endlich beſteht der Fortſchritt Gioberti's über die Patriſtik und die Scholaſtik? Darin, daß er das unverſöhnte Gegenüber wieder ſo weit aufgehoben, um mit der innerlich gewordenen Offenbarung, mit dieſer Einheit von Subject und Object beginnen zu können, ohne doch hinter der Forderung, die Anſchauung durch die Form innerer Nothwendigkeit in wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu verwandeln, zurückzubleiben; darin ferner, daß er durch das Heranbringen der wiſſenſchaftlichen Form nicht wieder ganz und gar auf den Standpunct der unverſöhnten Gegenſätzlichkeit zurückgefallen, wovor er ſich eben dadurch bewahrt, daß er die Form nicht äußerlich herangebracht, ſondern im Anſchauungsinhalte ſelbſt als die einzig adäquate entdeckt hat. Aber auch ſo würden wir G. etwa erſt mit Auguſtinus vergleichen, der auf der Culmi-

nationshöhe steht zwischen der patristischen und scholastischen Zeit. Es ist also noch ein letztes Merkmal aufzuweisen, welches den katholischen Philosophen für einen Mann der Gegenwart erkennen läßt, der von den Bildungselementen der neuesten Zeit nicht unberührt geblieben, vielmehr sie so weit herangezogen hat, als es möglich war, ohne sich von dem Mutterboden seiner Kirche vollständig loszureißen. Dieses letzte Merkmal ist in der Qualität seiner wissenschaftlichen Form gegeben. Welches ist diese Form? Es ist weder die der patristischen Umsetzung des Offenbarungsinhalts in Begriffe und anschauliche Vorstellungen, bei welcher die einzelnen Stücke dieses Inhalts immer nur in einer losen zufälligen Verbindung bleiben; noch ist es die der scholastischen Beweisführung mit dem Verstande, diesem Organe des abstracten Gegensatzes, des unerbittlichen Entweder-Oder; noch endlich ist es der mos geometricus, der, vom gleichen Charakter, nur frei von der vorausgesetzten Verpflichtung einen bestimmten gegebenen Inhalt zu finden, das dogmatische Zeitalter der protestantischen Philosophie beherrschte; sondern es ist die Form der Verknüpfung, der Einigung, der Versöhnung alles Entgegengesetzten: mit einem Worte, es ist die Form der Dialektik im Sinne der neuesten speculativen Philosophien. Gioberti hält die Dialektik für eine Erfindung des Pythagoras, die dann Platon fortgebildet und Spätere, namentlich am Ausgang des Mittelalters, schon für christliche Erkenntniß benutzt hätten. Allein er faßt dabei das Wort in einem weiteren Sinne, als es das praktische Beispiel seiner eigenen Dialektik gestattet. Diese Dialektik ist das Formalprincip der speculativen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, der Philosophie, welche mit durchgreifendster Entschiedenheit die Forderung des Systematischen oder des Organismus an den Bau der Wissenschaft als eines einheitlichen Ganzen gestellt und zugleich in einer großen Anzahl bedeutender, genialer Entwürfe und Ausführungen zu erfüllen versucht hat. So sehr wir daher sahen und noch sehen werden, daß G. zur vollen Versöhnung noch nicht gekommen, vielmehr die Passivität des Subjects für die

Erkenntniß festhält und die Kluft des Uebernatürlichen und des Vernünftigen nicht ausfüllt, so daß die Anschauung doch immer noch als eine jenseitige Wahrheit angesehen wird, neben welcher die sie nicht völlig deckende abstracte Reflexion eine traurige Stellung hat: so sehr wir ferner sehen werden, daß seine Dialektik nur ein Versuch ist, jenes moderne protestantische Formalprincip auf den Katholicismus anzuwenden, dessen Geist von Grund aus damit unverträglich ist, — so werden wir dennoch auch von Gioberti sagen müssen, was sich uns bei Rosmini ebenso bald aufdrängte: Nicht einer überwundenen Culturepoche gehört er an, sondern der gegenwärtigen, deren Bildungsfermente er in sich aufgenommen. Beide, Gioberti und Rosmini, stellen jeder von einer andern Seite und in anderer Weise den Versuch dar, die katholische Gläubigkeit mit der neueren protestantischen Wissenschaftlichkeit zu vereinigen.

Gehen wir den weiteren Folgen des so eben bei G. gefundenen Princips nach, so zeigt sich sogleich eine auf innerster Wesensgleichheit beruhende Analogie zwischen Wissenschaft und Wirklichkeit, Seyn und Denken, daraus abzufließen, welche uns ganz und gar auf den Boden der neuesten deutschen Philosophie versetzt. Ist die Dialektik der Gegensätze nach der Fassung G.'s die Form des Offenbarungsinhalts selbst, ist der Offenbarungsinhalt aber die Wahrheit oder das treue Abbild des wirklichen Geschehens und Geschehenseyns, so ist dieses Geschehene an sich selbst eine Dialektik. Der absolute Ausdruck der G.schen Dialektik war der Schöpfungsbegriff, der zwischen den nicht aufgehobenen, sondern in ihrer Vereinigung selbstständig beharrenden Gegensätzen von Geschöpf und Schöpfer vermittelt (er nennt sie daher dialettica ctisologica, als deren Entdecker er sich selbst und als deren Hüter und Vorkämpfer für alle Zeiten er sein Volk anzusehen liebt); — also ist die Schöpfung selbst die göttliche Dialektik, von der die menschliche Wissenschaft nur die Nachahmung ist. „Der Progreß — sagt er mit einer direct an Hegel erinnernden Wendung — welchen die bewirkende Ur-

sache vom Anfange bis zum Ende in der allmähligen Entwickelung der Schöpfung beschreibt, entspricht dem intellectuellen Processe, welchen der Geist von den ersten Grundsätzen bis zu den letzten Consequenzen in der allmähligen Entwickelung der Wissenschaft durchläuft, und welcher der dialektische oder logische Gang heißt (discorso). Solchergestalt ist das Denken des Menschen parallel und analog dem Processe der Natur, und die Logik oder Syllogistik begegnet sich mit der Kosmologie" (Op. V, 221). Die den Menschen eingepflanzte Vernunft oder Erkenntnißfähigkeit, welche ohne den Sündenfall absolut wäre und seit der Erlösung durch Christus sich wiederum auf dem Wege zur Absolutheit befindet, ist also die göttliche Dialektik selbst, wie sie von ihrer unmittelbaren Einheit als Anschauung aus sich durch ihr Gegentheil, die Reflexion, zur vermittelten Einheit des absoluten Wissens hindurchbewegt. Wie aber nichts ideell ist, das nicht zugleich sein Sensuelles an sich hätte, so ist die Verwirklichung dieses erkennenden Processes die Sprache, welche sich aus dem absoluten „Worte" der Offenbarung auf dem Wege der distinguirenden Reflexion herausgestaltet. Hier ist die Wesenseinheit der wahren Dialektik mit dem absoluten Geschehen durch die Offenbarung selbst gegeben; denn es ist das „Wort" sowohl, durch welches im Anfange Alles gemacht wurde, als das „Wort", welches Fleisch ward, um im zweiten Schöpfungscyklus sich selbst als die Wahrheit zu enthüllen. Wie endlich die göttliche Dialektik in dieser Weise eine Doppelheit zeigt, indem sie einmal Kunst oder Praxis ist in ihrer Naturschöpfung, einmal Speculation oder Wissenschaft in ihrer geistsetzenden, offenbarenden Wirkung: so entquillt auch jeder dieser Seiten der göttlichen Selbstmittheilung eine Doppelheit von menschlicher Dialektik, indem sie entweder Kunst und Praxis ist, einen Kosmos im Staate schaffend, oder Wissenschaft in systematischer Nachbildung des universalen Organismus. Darum muß sich auch die gesammte menschliche Wissenschaft in einem „encyklopädischen Baume" darstellen lassen, der zum durchgehenden Principe die ktisologische Dialektik hat.

Der letzte Grund aller Dialektik, die Urdialektik selbst, ist die göttliche Schöpferthätigkeit, in welcher der Schöpfer sich mit den Geschöpfen durch die Copula des schaffenden Thuns verbindet, ohne doch weder seine eigne Sonderexistenz, noch die der Geschöpfe dadurch zu verlieren. Dies ist nach G. die einzig wahre Dialektik: nicht diejenige, welche wie die des deutschen Pantheismus die Gegensätze als unwahre Momente verschwinden läßt, und obendrein nicht die conträren, sondern die contradictorischen Gegensätze dazu wählt, d. h. „die absolute Bejahung mit der absoluten Verneinung, die Wahrheit mit dem Irrthume, das Gute mit dem Bösen, die Orthodoxie mit der Ketzerei, in thörichter Verblendung zu einem juste milieu zu versöhnen, aus dem Allen einen widerlichen Teig zu machen strebt" (Op. V, 137). Die ktisologische Dialektik dagegen schwingt nicht zwischen dem Seyn und Nichts einher, sondern ist positiv, und will nicht Aufhebung der Momente, sondern Harmonie zwischen ihren bleibenden Gliedern mit alleiniger Aufhebung des Negativen. Diese Dialektik auf die kürzeste Formel gebracht spricht sich aus in den Worten: Gott schafft die Dinge, und es ist nun Sache der Ontologie, welche auf der Seite der philosophischen Wissenschaften die oberste encyklopädische Stelle einnimmt, diese Urformel der Offenbarung, das angeschaute Wort, in das reflexive Wort oder in die Urformel der Wissenschaft zu verwandeln. Folgende drei Momente sind in jenem Satze enthalten, und es ergiebt sich also in diesen Momenten die nothwendige Structur aller und jeder Dialektik: das erste ist die absolute Macht oder Potenz, welche als absolute Möglichkeit, Ursächlichkeit oder Substanz das Wirkliche, Entgegengesetzte, zu Schaffende, in der unmittelbaren Einheit ihres Urschooßes hegt und verschließt; das dritte ist die ebenso für sich gesetzte Wirklichkeit der einzelnen actuellen Existenzen; das mittlere der Uebergang aus der Potenz in den Actus. Nennen wir den wirklichen Existenzen gegenüber die absolute Potenz oder Gott das „Wesen schlechthin", so lautet die abstract ausgedrückte dialektische Formel, welche wir dann ideelle Formel (formola ideale) nennen, also:

Das Wesen oder Ursein schafft die einzelnen Seyenden, l'Ente crea le esistenze. Ist diese Formel das allein wahre Princip des Erkennens, so ist ihre veritas zugleich index sui et falsi, und es leuchtet ein, daß aller Egoismus, aller Psychologismus, alle Ketzerei, das Böse, Irrige und Häßliche, daran zu erkennen seyn wird, daß seine ideelle Formel die umgekehrte ist: Le esistenze creano l'Ente.

Gott also, der lebendige Gott der Offenbarung, der darüber nicht verloren gegeben wird, sondern nur in einer andern Sprache ausgesprochen, heißt nach der Ontologisirung oder Aprioriſirung das Wesen, das Absolute, das Ursein (l'Ente), und dieser Begriff soll seine Absolutheit durch sich selbst darlegen. Daß er sie von selbst darlegt, das ist seine logische Evidenz, vermöge deren er der Urgrund aller Beweise ist und deshalb selbst nicht bewiesen werden kann. Wir nennen das Absolute von dieser seiner logischen Seite die Idee (mit diesem Hegel'schen Singular), und es ist hier allerdings zugleich dasselbe, was Rosmini die absolute Möglichkeit nennt, nämlich die formale oder abstracte Seite des Absoluten. Aber das Absolute leidet keine Beschränkungen und ist darum ebenso inhaltlich als formal, ebenso reell als ideell, ebenso metaphysisch als logisch. Das Absolute ist das Primo psicologico und ontologico, das Primo filosofico und cosmologico in Einem. Denn es ist das erste Glied der Dialektik in jedem Sinne. Die Dialektik war göttliches Erkenntnißwirken, also ist das Absolute die höchste Ursache aller Offenbarung; die Dialektik war göttliche Kunst der Naturerschaffung, also ist das Urwesen Schöpfer der Welt; die menschliche Dialektik war praktisch das kosmopolitische und patriotische Handeln im Staate, darum ist Gott die formirende Einheit oder die Seele der menschlichen Gesellschaft, auf eine mystische und unbegreifliche Weise seinen Geschöpfen einwohnend; die menschliche Dialektik ist endlich Wissenschaft, darum ist die „Idee" das höchste Princip und der leitende Stern auf allen Wegen des Erkennens. Sind aber durch diese zwei Doppelseiten dialektischer Phänomene alle Möglichkeiten derselben

erschöpft, was so zu seyn scheint, da es keine Gegensätze mehr giebt, die sich kreuzen könnten, so bezeichnet sich Gott oder das Absolute am einfachsten als die jedwede Wirkung als Möglichkeit in sich einschließende Ursache. Sind die Wirkungen selbst aber dialektische, d. h. besteht alles Wirken in dem Auseinandertreten und harmonischen Sichverbinden von ursprünglichen Gegensätzen, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit als Begriff des Absoluten: es ist die unmittelbare concrete Einheit aller Gegensätze, das primäre Ineinander derselben, welches die Aufgabe hat, vermittelst der Schöpfung (die gleichwohl als eine Schöpfung aus Nichts vorgestellt werden soll) durch das Außereinander hindurch zum harmonischen Miteinander, d. i. zum Reiche Gottes zu werden. Ist aber das Absolute die Einheit aller Gegensätze, so darf es auch nicht einseitig auf die abstracte, ideelle, universelle Seite treten, am wenigstens darf es die bloße Möglichkeit seyn, sondern es fordert zugleich für seine Vollkommenheit die Bestimmung des Concreten, Realen und Individuellen, ohne daß jedoch das Beschränkende und Negative, was diesen Bestimmungen in der endlichen Sphäre anhängt, auf Gott übertragen würde. Fügen wir also diese Ausschließung alles Mangels als nothwendiges Merkmal dem G.schen Gottesbegriffe hinzu, so lautet derselbe folgendermaßen:

Gott = das Absolute = das Urseyn = die Idee ist die positive, in sich unendliche Einheit aller möglichen conträren Gegensätze, insonderheit der Gegensätze des Formalen und Materialen, des Idealen und Realen, des Allgemeinen und Individuellen.

Die Disciplinen, welche sich zunächst an die Ontologie anlehnen, sind die Mathematik, Logik und Moral, die ebenso das zweite Glied der Formel zum metaphysischen Hintergrunde haben sollen, wie die Ontologie das erste. In diesen drei Wissenschaften tritt nämlich das Absolute nach G. mit dem Endlichen in Vermittelung, oder diese Wissenschaften drücken das Absolute aus nach der dem Endlichen zugekehrten Seite.

Die Mathematik zunächst behandelt die Ideen von Raum und Zeit, in welche letztere G. sich die Idee der Zahl eingeschlossen denkt, als diejenigen, welche die „Möglichkeit einer Schöpfung" ausdrücken und daher die Ueberleitung vom ersten Gliede der Formel zum zweiten bilden. Logik und Moral leiten vom zweiten zum dritten Gliede über, indem sie die eigenthümliche Art besprechen, in welcher Gott auf seine geistigen Creaturen einmal in Bezug auf ihr Denken, dann in Bezug auf ihr Handeln gesetzgebend einwirkt. Daß die „Idee" zugleich das formale Absolute ist und daher die Denkgesetze in sich faßt, sahen wir schon; ebenso ist die Idee das ethische Absolute, das absolute Gesetz des Handelns, welches vom Menschen unbedingte Unterwerfung fordert, der kategorische Imperativ, der alle Selbstsucht und alle Affecte zurückzudrängen hat, um Gott allein die Ehre zu geben. Aus dieser Abstractheit der G.schen Moral, die er ganz und gar mit Rosmini gemein hat, wiewohl sein Princip eine gemüthvollere Lebensanschauung hätte hervortreiben müssen und auch in der Lehre vom zweiten Schöpfungscyklus, der mit der idealen Kirche als dem Reiche Gottes und dem Reiche der Liebe endigt, eine concrete Ergänzung jener Moral unverbunden neben ihr erzeugt hat, sehen wir den Katholiken einigermaßen hervorblicken. Wäre sie weniger Gesetzes- und Gehorsamsmoral, ebenso wie die Rosminische sich namentlich auf den Begriff des „Gewissens" gründet, hätte sie auch schwerlich mit Mathematik und Logik zusammengestellt und von der dritten Gruppe der philosophischen Disciplinen abgetrennt werden können, zu welcher uns die Ethik nach ihrer Verwandtschaft mit der Aesthetik in Wahrheit zu gehören scheint.

Diese dritte Gruppe handelt nun von denjenigen Wissenschaften, welche die wirklichen Dinge selbst zum Gegenstande haben, sey es um sie ihrem innersten Wesen nach zu erkennen, oder um auf sie zu wirken. Wie wir überhaupt uns vorgesetzt haben, nur in der Absicht darzustellen, um den Standpunct unserer Männer deutlich zu machen, nicht um ihn in seinen einzelnen Consequenzen zu beurtheilen, so nehmen wir es auch als Thatsache auf,

daß unter diesen letzten Disciplinen Physik (Naturphilosophie), Aesthetik (auch Callologia genannt) und Politik verstanden werden. Auch fühlen wir uns bei diesen Zweigen des wissenschaftlichen Erkennens ebensowenig genöthigt, unsre Mittheilungen auf ihren besondern Inhalt zu erstrecken, wie bei den vorausgehenden. G.'s Wissenschaft ist ein System, d. h. sie ist in allen ihren Theilen von demselben Princip beherrscht; ist sie das, so wäre es wohl für eine ausführliche historische Kenntnißnahme Erforderniß, dieses Princip durch alle Consequenzen und Abirrungen zu verfolgen; allein, wo die Aufgabe ist, einem noch unbekannten Denker seine Stelle in der Geschichte der Philosophie der Gegenwart zum ersten Male zu vindiciren, scheint dies hinreichend durch die Enthüllung der Fundamente seines Erkenntnißgebäudes und durch Hinweis auf Verwandtschaft mit gleichzeitigen und auf das Verhältniß zu vergangenen Erscheinungen zu geschehen. Der Charakter einer Philosophie bestimmt sich durch ihre Beantwortung zweier Fragen, der Frage nämlich einmal nach dem, was sie für das Absolute, an sich Nothwendige oder Ewige hält, sodann der Frage, wie sich dieses Absolute und wie sich alles Seyende zu unsrer Erkenntniß verhalte. Metaphysik und Logik (im Sinne von Erkenntnißtheorie) sind die grundlegenden Disciplinen der Philosophie. Wir können also den allgemeinen Standpunct eines Philosophen bezeichnen, wenn wir seine Logik und seine Metaphysik kennen, wenn wir ferner das Verhältniß kennen, in welches er diese beiden zu einander setzt, ob er die Metaphysik von der Erkenntnißlehre oder diese von jener abhangen läßt, oder beide in Einem behandelt. Es leuchtet uns ein, wie Rosmini und Gioberti auch hierin sich entgegenstehen. Rosmini findet sein Absolutes auf dem Wege der Untersuchungen über die Begriffsbildung, auf dem Wege der Logik; Gioberti findet seine Erkenntnißtheorie durch seinen Gott. Dies aber wird es eben seyn, was uns zur vollständigen Erkenntniß des Charakters der G.schen Philosophie noch abgeht, daß wir noch nicht wissen, wie sein Absolutes, seine Metaphysik, seine ideelle Formel ihm zum erkenntnißtheoretischen Princip wird,

auch andre, auch die realphilosophischen Disciplinen damit zu beherrschen. Hier ist der Punct, an welchem Viele von unserem Italiener sich abwenden werden, die bis jetzt noch gewagt sich auf seinen Denkwegen ihm anzuschließen; an welchem Andre, die derlei Consequenzen schon im Voraus ahnten, die Genugthuung finden werden, diese Consequenzen sich erfüllen zu sehen. Es ist der Punct, von welchem an keine Philosophie der äußeren Erfahrung mehr entrathen kann, sey es nun, daß sie diese Erfahrung für wirklich stoffgebend oder nur für Erweckung eines innerlich Schlummernden ansieht. Es bleibt also eine Frage zu beantworten übrig, eine erkenntnißtheoretische Frage, um G. vollständig zu kennen; das ist die: wie verhält sich sein religiös-ontologischer Apriorismus zur äußeren Erfahrung des Wirklichen?

Leider hat G. diese Frage keiner eingehenden Beantwortung gewürdigt. Wir sind genöthigt, sie uns aus der metaphysischen Grundlage, aus der in den Realdisciplinen sich bekundenden Praxis und aus einigen kurzen Andeutungen zu entnehmen. Soviel steht von vorn herein fest, daß die äußere Erfahrung für G. keinen weiteren Werth haben kann, als den der Erweckung oder Erinnerungshilfe für Ideen, welche im Inneren irgendwo verborgen liegen oder hervorgebracht werden. Die äußere Erfahrung, wie sie sich durch die Empfindung und Vorstellung hindurch uns gestaltet, wird ihm immer nur Problem seyn, noch keine Erkenntniß, sie wird ihm auch nur Anstoß seyn, dieses Problem zu lösen, keineswegs die Lösung selbst; denn die äußere Erfahrung ist eben nur eine Erfahrung des Aeußeren, alle wirkliche Erkenntniß aber bezieht sich auf das innere Wesen. Wie kommen wir zu diesem inneren Wesen? Wie kommen wir überhaupt dazu, über die Subjectivität unserer Empfindungen hinauszugehen und eine Welt von Wirklichkeiten außer uns anzunehmen?

Dazu kommen wir, antwortet G., einzig und allein durch die ideelle Formel, welche aus der Offenbarung fließt. Gott hat uns geoffenbart, daß er eine Welt geschaffen hat: also giebt es eine Welt. Gott hatt sich uns seinem Wesen nach offen-

bart durch die Idee des Absoluten, welche aus der religiösen Vorstellung reflexive zu gewinnen er uns befähigt hat; er hat uns damit zugleich das innerste Wesen der Creaturen offenbart, welche, da sie Geschöpfe sind gegenüber dem Schöpfer, Wirkungen gegenüber der Ursache, Actualitäten gegenüber der Potenz, nothwendig ihren allgemeinen Begriffe nach überall das Gegentheil seyn müssen von Gott oder dem Absoluten. Darum sind die Dinge das Viele und Mannichfaltige, während Gott der Eine, das Endliche und Vergängliche, während Gott der Ewige ist, das Gegensätzliche, Dirimirte, innerlich Widerstreitende, während Gott die unmittelbare Einheit und absolute Aufhebung aller Antinomien in sich darstellt. Wir erkennen also das Allgemeine des Wirklichen durch diese Kategorien, welche nicht bloße subjective Verstandesbegriffe, sondern objective, wenn auch nicht völlig deckende, Wesensbezeichnungen sind; wir erkennen ferner das innere Verhältniß des Allgemeinen zum Wirklichen, der Potenz zum Actus, Gottes zur Welt aus der ideellen Formel, welche diese Gegensätze durch die Schöpfungsthat vermittelt aufzeigt. Vermöge dieser Vermittelung kann Potenz und Actus niemals auseinanderfallen, sondern beide sind in solcher Weise geeint, daß jede Potenz schon der Anfang eines Actus ist, ein Streben (conato), daß wiederum der Actus seinerseits kein vollendetes Wirkliches, sondern immerdar ein Werden, ein Schaffen, eine Kraftwirkung ist. Es liegt also im Begriffe der Dialektik als der Aufhebung aller Gegensätze gegeben, daß die Naturphilosophie oder Physik nach dynamischen Grundsätzen verfahren muß. In dem Endlichen oder Wirklichen sind nun aber alle Gegensätze auseinandergetreten, d. h. die ursprüngliche Einheit ist aufgelöst und es ist eine unbegrenzte Vielheit verschiedener gegeneinander selbstständiger Wesen entstanden. Betrachten wir daher den Dynamismus und den Atomismus wiederum als einseitige Anschauungen, welche dialektisch mit einander versöhnt seyn wollen, so ist der Grundbegriff der G.schen Physik ein monadologischer Dynamismus, und G. ist Gesinnungsgenosse Leibnitz's, wie er denn diesen Mann über alle Philosophen

der nachcarteſiſchen Zeit hoch erhebt als denjenigen, der trotzdem daß er Proteſtant geweſen, ſich dem orthodoxen Syſteme am meiſten genähert habe, während vom Katholiken Descartes das Gegentheil galt. Allein ein ähnliches Lob ertheilt G. noch einem andern Denker, mit dem er ſich von einer anderen Seite her in gleich intimer Uebereinſtimmung findet

Lehrt die ideelle Formel als ſolche das allgemeine Weſen der Dinge kennen und ſuppeditirt ſie daher der Phyſik ihre metaphiſchen Grundlagen, ſo ſcheint es immer noch an der Erkenntniß des beſonderen Wirklichen zu fehlen, ſowie an der Verbindung des Empfundenen und Angeſchauten mit dem a priori Erkannten. Die Empfindung, ſagten wir, kann bei G. nur dadurch Erfahrung eines Wirklichen ſeyn, daß ſie Erweckung eines innerlich irgendwie Vorhandenen iſt. Was iſt dieſes Vorhandene und wie iſt es vorhanden? Das durch die Empfindung Erweckte iſt nichts anderes als der Begriff oder die Idee eines Gegenſtandes. Indem G. alſo die Ideen nicht aus der äußeren Erfahrung abſtrahirt, ſondern durch dieſe Erfahrung nur innerlich erweckt werden läßt, iſt er Platoniker, d. h. hat ſein Apriorismus keine Grenze: denn die Ideen aller Dinge, alle Begriffe, die wir uns überhaupt bilden, müſſen dann aus dem Urgrunde unſeres Geiſtes, von äußeren Empfindungen zwar veranlaßt, aber von innen urſprünglich geboren, unabläſſig aufſteigen. Allein G. iſt nicht ganz und gar Platoniker, denn er iſt Chriſt. Das a priori Gegebenſeyn der Ideen wird er alſo auf eine andere ſeinem Chriſtenthume entſprechende Weiſe ausdrücken. Erinnern wir uns der ideellen Formel: Gott iſt das ſchöpferiſche Princip allenthalben, das erſte Glied jedweder Dialektik, er iſt dies alſo auch für die Dialektik der Erkenntniſſe. Er ſelbſt als erkannter, d. i. ſeine eigne Idee oder die Idee des Abſoluten war das erſte Glied dieſer theoretiſchen Dialektik. Welche Ideen werden die Stelle des dritten Gliedes allein einnehmen können? Offenbar die Ideen der geſchaffenen Dinge, die Vielheit der ſecundären, der endlichen, der concreten Ideen. Alle Dialektik aber iſt Schöpfung und zwar Schöpfung der Art,

daß das erste Glied jeder dialektischen Reihe das schaffende, das dritte das geschaffene ist. Wie entstehen also in uns die Ideen der Dinge? Nicht anders als durch eine vom Princip der Principe ausgehende Schöpfung. Und was ist schließlich alle unsere Erkenntniß? Sie ist ein fortgehender, im Innern unsers Geistes sich vollziehender Schöpfungsproceß. Es scheint, daß auf diese Weise zwei Reihen des Geschehens parallel, ohne sich zu berühren, nebeneinanderlaufen und doch eines und dasselbe Resultat, nämlich die Entstehung der Ideen des Wirklichen in unserem Innern haben: die erste Reihe bewegt sich von den Dingen aus nach dem empfangenden Subject, durch dessen Sinne hindurch die Ideen erweckend, die andre Reihe hat ihren Anfaug bei Gott, welcher sich offenbarend in das glaubende Subject sich herabsenkt und in ihm die Ideen schöpferisch wirkt. Wie ist es möglich, daß beide Vorgänge sich in demselben Resultate vereinigen? Nicht anders als dadurch, daß beide Vorgänge im Grunde einer und derselbe Vorgang sind. Denn wir wissen ja, daß beide Vorgänge eine Dialektik sind, deren oberstes Princip dasselbe ist, mit anderen Worten: daß beide Vorgänge gleichzeitige Schöpfungen desselben Schöpfers sind. Kein Wunder also, daß sie übereinstimmen; denn die eine Schöpfungsthat, die ideelle, ist Offenbarung: würde sie aber nicht übereinstimmen mit jener, der realen Schöpfungsthat, so wäre sie Verhüllung anstatt Offenbarung, und dies wäre gegen die Grundvoraussetzung des ganzen G.schen Systems. Beide Schöpfungsreihen endlich blieben einander fremd und äußerlich trotz aller Uebereinstimmung, wenn sie nicht ein Band vereinigte, ein Canal gleichsam in einander überleitete, so daß sie von ihrer Uebereinstimmung ein Bewußtseyn erzeugen können. Dieses Band, dieser Canal ist die sinnliche Empfindung. Was also ist zuletzt die sinnliche Empfindung und welchen Werth hat sie für unsre Erkenntniß? Sie ist die Brücke von der äußeren Schöpfung zur inneren und von dieser zu jener; sie ist der Bote, welchen die äußerliche Creatur an die innere abschickt, um ihr anzuzeigen, daß ein wirkliches Gegenbild ihr entspreche, und welchen die letztere an jene zurück-

sendet, um sie des gleichen Trostes zu versichern. Aber dieser Wechselverkehr bleibt nicht ohne vortheilhafte Folgen; denn durch ihn ist es, daß sich auf der einen Seite die begriffliche Vorstellung eines Gegenstandes, auf der anderen der vorgestellte Gegenstand eines Begriffs in lebendiger Correctheit erzeugt: es ist durch ihn, daß die Leibnitzischen petites perceptions, die allein durch den inneren Schöpfungsproceß entstehen können, aufgeweckt und belebt werden zu vollbewußten, gegenständlichen Appercepționen. Was ist also die äußere Erfahrung, die sinnliche Empfindung an und für sich? Sie ist offenbar nur der Anlaß oder die Gelegenheit, daß die Uebereinstimmung beider Schöpfungsreihen, der ideellen und der realen, diese „prästabilirte Harmonie", uns in's Bewußtseyn trete; die Gelegenheit ferner, daß die im Innern nur halbwache Idee sich zum bewußten und real erfüllten Begriffe steigere und in dieser Gestalt dem Systeme der Wissenschaft sich einzufügen bereitet sey. Der zweite neuere Philosoph, welchen G. als orthodoxen Denker sich an die Seite zu setzen würdigt, ist Malebranche, und es ist der Occasionalismus, welchen er neben der Monadologie als die größte Entdeckung der Neueren preist.

Der Platonismus G.'s, den wir in seiner Ideenlehre finden, der monadologische Dynamismus, welchen er in der Physik vertritt, werden nunmehr die metaphysischen Grundlagen der praktischen, das Thun des Menschen betreffenden Disciplinen. Dieses Thun behandelt einerseits die Aesthetik, denn das Schöne hat überall seinen Quell in einem Schaffen oder Produciren, in dem ursprünglichen Schaffen Gottes in der Natur, das nur der menschliche Sündenfall vom Ziele der Schönheit ablenken konnte, in dem nachahmenden Schaffen des Menschen in der Kunst, welches nur die erlösende Wirkung Gottes in Christo der Vollendung entgegenführt; — andererseits behandelt dieses Thun die Politik, welche die menschliche Kunst ist, sofern sie nicht am Imaginären, sondern an der wirklichen Welt, an der menschlichen Gesellschaft, am Reiche Gottes sich übt. Es leuchtet ein, daß die Aesthetik sich ebenso fest an die platonische Ideenlehre

Gioberti's anlehnen wird, wie die Politik, welche die Wirkungen einzelner Individuen in größter Mannichfaltigkeit harmonisch zu ordnen hat, an die dynamische Monadologie. Es leuchtet ferner ein, daß die ideelle Formel, sofern sie die Schöpfungen als göttliche setzt, das Princip darleihen wird zur Feststellung des Begriffs des Schönen und des Ideals der Kunst, daß endlich dieselbe Formel Gott erkennen läßt als den Herrn über die individuelle Vielheit der Menschen, Familien und Völker, dessen Wille es seyn muß, unter der Mannichfaltigkeit, die er liebt und gewollt hat, den Widerstreit aufzuheben, den er nicht will, und dessen Schöpfungsziel mithin eine Harmonie war, innerhalb deren das Viele unter Einem sey, in freier Selbstthätigkeit, und das Eine in Vielem als das herrschende Maß, als die zügelnde Liebe.

Hiermit beschließen wir die Darstellung der G.schen Philosophie, welche wir begriffen haben als religiösen Intuitismus, der die Selbstständigkeit der abstracten Vernunftwahrheit oder der Metaphysik leugnet (Gioberti's Realismus), und als metaphysischen Apriorismus, der die Selbstständigkeit der äußeren Erfahrung oder der empirischen Wissenschaften leugnet (Gioberti's Idealismus). Der Gegensatz Rosmini's gegen jene erste Seite des Giobertismus bestand darin, daß er die Selbstständigkeit der abstracten Vernunftwahrheit gegen den Intuitismus festhielt (Rosmini's Idealismus); sein Gegensatz gegen die zweite Seite gab sich kund, indem er trotz dieser Selbstständigkeit seiner Metaphysik doch auch der Empirie die ihrige rettete (Rosmini's Realismus). So sind denn, wie wir nachzuweisen versprochen, Realismus und Idealismus in diametral entgegengesetzter Weise von beiden Denkern vereinigt worden, und wenn es darauf ankäme Namen zu geben, so könnte wohl die Giobertische Vereinigung mystischer Dogmatismus, die Rosminische kritischer Intellectualismus heißen. Es ist noch übrig, daß wir beide Vereinigungen als nur lose dualistisch bleibende Verbindungen und zugleich als einander zur höheren Ergänzung suchende Gegensätze sich dadurch verrathen sehen, daß jeden von

beiden Philosophen seine Consequenzen zum unwillkürlichen Anhänger des anderen machen.

Jedes philosophische System kritisirt sich selbst; denn nur das Eine wahre System kann Halt in sich haben, alle anderen müssen durch sich selbst zerfallen. Wir sind es nicht, die wir durch Kritik Verknüpfungen auflösen, sondern wie sie in den vorliegenden Systemen sich ohne unser Zuthun durch ein von innen treibendes Lösemittel auseinandergeben, das beobachten wir nur. Wir werden zum Theil die Stelle des Buchs nur einfach anzuzeigen haben, wo der Spalt groß genug ist, um jedem Auge sichtbar zu seyn und wo wir bereits an der gefährlichen Stelle vorübergegangen, zum Theil wird es eines genaueren Nachweises bedürfen, zum Theil hat uns das Bisherige noch nicht an den Punct der Sprengung geführt.

Um zunächst von Gioberti zu sprechen, so muß es unserer Ankündigung zufolge eine Partie seines Systems geben, wo sein Intuitismus auch in Bezug auf die sinnliche Außenwelt Sensualismus ist, sowie eine solche, wo der Apriorismus zugleich rationalistisch ein Princip im Vernunftabsoluten findet, das mit dem als allein absolut aufgestellten Offenbarungsprincipe nothwendig streiten muß. Beide Male würde Gioberti unwillkürlich Rosmini. Widerholen wir uns, wie sich G. im Anschluß an den Occasionalismus unsre Erlangung einer Kunde von der Außenwelt dachte: er war bemüht, das Princip der Intuition und Offenbarung auch hier festzuhalten, indem er den Erkenntnißvorgang als eine Schöpfung ansah, die von Gott selbst fortwährend ausging: allein da er die Wirklichkeit der Empfindung nicht leugnen konnte, ebensowenig wie ihre Einwirkung auf Bildung der Ideen, so ließ er die Empfindung als gelegentlichen Anstoß eine ihr entsprechende Ideenschöpfung jedesmal in's Bewußtseyn rufen. Gehen wir auf diese Erklärung ein und versetzen uns in diese Welt innerer Vorgänge, drängt sich uns da nicht ein gewaltiger Unterschied auf zwischen jenen Ideen, welche sich als abstracter Ausdruck des göttlichen Wesens und der ideellen Formel ergaben, und den Begriffen der Dinge, welche durch

die äußere Empfindung erweckt sind? Offenbar ist zwischen beiden eine Kluft, eine Kluft so groß als der Unterschied des A priori und des A posteriori, des Allgemeinen und des Besonderen, des Abstracten und des Concreten. Die Ideen, welche das erste Glied jener Formel ausdrückten, waren dialektisch deducirt, ebenso die, welche zum zweiten überleiteten, ebenso die metaphysischen Grundlagen der Realdisciplinen des dritten Gliedes; aber umfaßte dieses dritte Glied die wirklichen Dinge (esistenze), wo lesen wir eine ähnliche Deduction für die sich hier aufthuende unendliche Fülle von Erscheinungen? Hier also, an diesem Puncte, wird umgelenkt, und das Auge, das erst schauend in Gott versenkt war, wird der Welt des Endlichen zugekehrt; die Ideen, die vorher direct aus der religiösen Anschauung in abstract ontologische Kategorien übersetzt wurden, werden nunmehr erweckt von außen durch Empfindungen, und, was das Wichtigste, sie entbehren in Folge davon jeder Nothwendigkeit, jeden Zusammenhanges in ihrer Einzelbestimmtheit mit dem Princip der Principe. Während die Ideen der Ontologie mit innerer Nothwendigkeit auftraten, sind die Ideen des sinnlich Wirklichen durch äußere Zufälligkeit entstanden; während jene ein Soseynmüssen in sich ausprägen wollten, sind diese abhängige Bilder eines Soseyns. Mit anderen Worten: dem ursprünglichen Apriorismus gegenüber hat sich ein sensualistischer Empirismus eingestellt, der wegen seiner Unverträglichkeit mit dem ersteren die ursprüngliche Verbindung lösen muß. Wir erinnern uns jetzt, daß an einer Stelle, wo G. über die neueren Philosophen Revue hält, auch Thomas Reid unter den „orthodoxeren" genannt wurde. — Ebenso zerfällt zweitens der Apriorismus mit dem Intuitismus dadurch, daß er sich als Rationalismus entdeckt. Dies zeigt sich am Uebergange vom Offenbarungsinhalte zur reflectirenden Philosophie. Die Philosophie brachte durch systematisirende und aprioristrende Thätigkeit an die religiöse Anschauung die Form des inneren Zusammenhangs und der Denknothwendigkeit heran, und war so der Weg zur vollendeten Erkenntniß im Jenseits. Wir suchten nach der

Form jenes Systematisirens, bereits in Sorge, ob nicht hier eine Untreue am Princip begangen und doch ein Angeborenes der Vernunft herbeigezogen würde; allein unser Bedenken wurde beschwichtigt, als sich im Offenbarungsinhalte selbst die Form der Dialektik vorfand, welche sich zur systematischen Form darbot. Bis hierher war Alles innerhalb der Glaubensanschauung selbst vorgegangen: dieselbe hatte sich nun nach jener ihrer eignen Form gruppirt und gegliedert. Sollte es aber dabei bleiben? Keineswegs; vielmehr war es Zweck der reflectirenden Thätigkeit, durch das Aprioriſiren des Inhalts denselben so vor Augen zu legen, daß er auch dem Denken wahr und in sich nothwendig erschiene. Der lebendige Gott wird ausgedrückt als das absolute Seyn, das alle Gegensätze in sich vereinigt. Warum ist diese Form besser als die angeschaute der Religion? Warum hat die Anschauung den reflectirenden Verstand aufgerufen, das Lebendige, Göttliche aus seiner Herrlichkeit in die Enge solch todter Formeln herabzuziehen? Die Reflexionsform muß doch etwas in sich haben, was der Anschauung fehlt. Gewiß, räumt Gioberti ein, bringt sie die überzeugende Form des Abstracten heran, die Form des Begreifens, wiewohl sie hienieden nur noch eine unvollkommene ist. Vollkommen oder unvollkommen, entgegnen wir, es liegt also doch in dieser Reflexionsform mit ihren abstracten Begriffen eine Macht zu überzeugen, zu der wir uns wenden, da wir in dem Verlangen, überzeugt zu werden, von der Anschauung nicht vollständig befriedigt wurden? Und wenn wir zugeben, daß ein Unendliches, Uebernatürliches, von dieser Form nicht völlig gedeckt wird, vielleicht eben deshalb, weil es selbst nicht Form, sondern *Inhalt* ist, müssen wir dann nicht wenigstens behaupten, daß die unabänderlichen Formen des Verstandes *innerhalb des Reiches der Formen* das Absolute sind? G. wird einwenden, daß diese Formen nur so weit am Absoluten theilhaben, als sie aus der Offenbarung stammen. Aber wo sind sie offenbart? und wozu, wenn sie es sind, die Offenbarung einer Doppelheit von Formen für einen und denselben Inhalt? Was haben wir endlich für Grund, die be-

griffliche Form gegenüber der angeschauten für überzeugender, für die der Wissenschaft adäquatere Form zu halten, wenn eine wie die andere offenbart ist? Ist die begriffliche Form überzeugender, weil sie offenbart ist, so ist dieser Comparativ im Vergleich zur Anschauungsform ein Frevel; ist sie überzeugender, weil sie die endliche Form des Verstandes ist, die vielleicht dem sündhaften Menschen besser einleuchtet, so ist die Philosophie Unwahrheit und Alles eher denn der Weg zum jenseitigen Schauen; oder ist sie überzeugender, eben weil sie begrifflich ist? Dann eben liegt im Begrifflichen als solchem, nicht aber im Begrifflichen nur als Offenbartem, eine Absolutheit der Form. Wir sehen nicht ein, was G. hierauf erwiedern könnte: er ist also genöthigt, zur Ergänzung seines realen Absoluten nach dem formalen Rosmini's zu greifen, damit er das wahrhafte Absolute habe. — Sogleich zeigt sich uns, daß für Rosmini sich die umgekehrte Forderung herausstellt: denn es giebt nur Einen Gott, und der ist absoluter Inhalt und absolute Form in Einem.

Bei Rosmini entdeckt sich der Uebergang seines Rationalismus in Intuitismus da, wo er sich genöthigt sieht, die Frage zu beantworten, wie denn wohl der Intellect zur Erkenntniß der „Idee des Seyns" komme, da doch diese Idee aller Erkenntniß nothwendig vorhergehen müsse? Wir erinnern uns, daß er die Erkenntniß der Idee des Seyns, ihr Auffinden im Bewußtseyn, durch einen unmittelbaren einfachen Act geschehen ließ, der seinerseits die Hilfe der Idee noch nicht bedurfte, sondern der Wahrnehmung eines Sinnes glich, welcher unmittelbar den Eindruck des äußeren Objects empfängt. R. war daher genöthigt, einen „intellectuellen Sinn" zu creiren, der die Fähigkeit hat, das rein Ideelle, Allgemeine, Unbestimmte als eine unmittelbare Erfahrung oder „Anschauung" aufzunehmen. Sein Absolutes also, denn das ist ihm die Idee des Seyns, läßt auch er ursprünglich angeschaut werden, und so drängt sich ihm eine Art von Intuitismus auf mit einem Anschauungsinhalte, den er weder sinnlich äußerlich wahrnehmen, noch rationell deduciren kann. So bleibt es denn auch nicht bei dem an-

geschauten formalen Absoluten der reinen Vernunft. Wir sehen es allmählich sich steigern zu einem realen Absoluten, endlich sich zuhöchst anknüpfen an einen persönlichen Gott als seine letzte Quelle. Freilich meint R. diese Erweiterung seines Absoluten durch rationelle Beweise gefunden zu haben. „Das allgemeine Seyn, sagt er, kann nicht eine bloße Modification unseres Geistes seyn, da ich es fühle als eine unbestreitbare Macht, eine Energie, die sich in meinem Innern bekundet und meinen Geist und alle Geister unter ihrem sanften Joche beherrscht, ohne Möglichkeit des Widerstandes, als unabänderliche Thatsache; ich erkenne mithin, daß eine Wirkung in mir ist von solcher Natur, daß sie nicht hervorgebracht seyn kann von mir selbst oder irgend einer endlichen Ursache, und daß diese Wirkung hervorgebracht wird von einem mir gegenwärtigen Objecte, welches sich zwar nur in meinem Geiste bekundet, das aber dennoch seiner Natur nach innerlich nothwendig, unveränderlich und unabhängig ist von meinem und jedem endlichen Geiste." „Auf solche Weise zeigt sich das logische rein ideelle Absolute (essere necessario logico) identisch zu seyn mit einem realen oder metaphysischen Absoluten (essere necessario sussistente o metafisico), und es giebt daher nicht eigentlich zwei Nothwendigkeiten, eine logische und eine metaphysische, sondern eine einzige, welche mit Eins im Geiste des Menschen und an sich selbst existirt." „Können wir aber dem absoluten Seyn als solchem in seiner Formalität eine wirkliche Subsistenz oder Realität nicht zuschreiben, so müssen wir es zurückführen und zuhöchst anknüpfen an eine absolute Realität, von welcher es ein geistiges, ihr nothwendig zugehörendes Glied bildet (un' appartenenza mentale). Es bedarf also das geistige oder ideelle Seyn einer unendlichen Wirklichkeit und Substantialität, durch welche es nicht allein seine logische Existenz im Geiste, sondern auch die absolute oder metaphysische habe, d. i. die volle und wesentliche Existenz an sich selbst. Eine solche Wirklichkeit aber ist allein Gott." Dies nennt R. seinen Beweis a priori für das Daseyn Gottes (N. S. III, 320 ff. Ausg. v. 1837). Offen-

bar aber ist nur das logische Absolute, aus welchem niemals ein reales herausgeklaubt werden kann, das nicht schon dahinter verborgen gehalten würde, mit dem vollen zugleich realen Absoluten vertauscht worden, welches sich in der Seele als ein factischer Besitz auf intuitive Weise angekündigt hat. Dieses identische Absolute ist auch das alleinige Resultat des anderen, des kosmologischen Beweises (das. S. 133 f. 152 ff.). Wir steigen auf von den Dingen zu ihrer höchsten Ursache: diese aber können wir nach R. nur negativ erkennen, indem wir sie von aller endlichen Beschränkung und Unvollkommenheit frei denken. Darum nennen wir Gott das vollkommene, unbeschränkte Wesen, das absolute Seyn und das höchste Gut. Alles wirkliche Positive aber, das den Menschen nach ihrem irdischen Bedürfniß zur Erkenntniß Gottes dargeboten wird, bleibt symbolisch. Rosmini also hält gerade das Concrete und Angeschaute an unsrer Gottesvorstellung für den Reflex unserer endlichen Schwäche, während Gioberti die Unvollkommenheit in der abstracten Denkform findet, welche an die Ueberschwänglichkeit des Angeschauten nicht hinanreichen soll. Dennoch hat sich R. seinem Antipoden durch Anerkennung eines realen Absoluten auch von der anderen Seite genähert, wo solche Anerkennung dem ursprünglichen sensuellen Realismus Abbruch thut, der dem Intellecte nur das Formale aller Erkenntniß zuweisen wollte. Ebenso und in Consequenz damit war dem Intellecte alle Vielheit abgesprochen worden. Nur eben hat R. den Hauptgrundsatz seiner Lehre noch einmal in aller Schärfe formulirt: alle Vielheit und alle Realität erkennen wir nur a posteriori, ausschließlich die absolute Einheit des Formalen ist uns a priori bewußt, — als ihm das merkwürdige Wort entschlüpft, auf das wir schon mehrmal hingewiesen (a. a. O. 326): L'idea dell' essere s'applica a sè stessa e riconosce sè stessa; ella medesima fa da predicato e da soggetto, è giudice e giudicata; tale è la mirabile proprietà dell' essere, che senza perdere la sua semplicità ha virtù di moltiplicarsi, e d'ingenerare in sè medesimo, quasi direi con una fecondità ver-

ginale, il ragionamento. Consequentermaßen hat er kein Princip für solche Vervielfältigung, denn die Idee ist das schlechthin Einfache: wir haben ihn sich quälen sehen, um trotzdem die reinen Ideen und Grundsätze in ihrer Vielheit von den mit Erfahrungsmomenten gemischten Ideen zu unterscheiden und der Einen höchsten Idee gleichzusetzen, da er doch sonst den alleinigen Grund aller Vielheit in der Empfindung sieht. Ist der Widerspruch einmal eingetreten, so wirkt er fort. War eine Mehrheit logischer Ideen aus der Uridee zu gewinnen, so werden wohl absolute Ideen, die uns auf realen Gebieten begegnen, auch mit der Einen logischen Idee identisch gesetzt werden können. Warum sollte sich R., da er einmal sein logisches Absolutes in das Absolute überhaupt verwandelt hat, auch scheuen, das logische und moralische Absolute nur als zwei verschiedene Anwendungen (applicazioni) des Einen zu bezeichnen? „Das absolute Seyn, sagt er a. a. O. S. 330, angewandt im Geiste als Quelle der Erkenntniß, ist Wahrheit, aber außerhalb des Geistes angewandt als Quelle des realen Daseyns, und im menschlichen Leben angewandt als absolutes Gesetz und Recht ist es das Gute." An einem anderen Orte (das. II, 206) hatte er auch das Schöne unter diesen Ideen genannt als gleichfalls Eins mit der Idee des reinen Seyns. E brevemente, sagt er endlich im Zusammenhange der vorigen Stelle, l'essere in applicandosi si cangia e finisce in tutte le esistenze delle cose: „kurz und bündig: alle Wesenheiten der Dinge sind das angewandte Absolute, welches in ihnen wechselt und sie zum Zwecke hat."

Beiden, Rosmini und Gioberti, wird von ihren Gegnern und von solchen, die sich über ihren Gegensatz zu erheben beflissen sind, Pantheismus vorgeworfen, aber dem Gioberti ein „positiver", dem Rosmini ein „negativer" Pantheismus *).

Wir glauben im Vorliegenden Alles gegeben zu haben, was zu wissen nöthig, um den beiden größten Philosophen des neue-

*) La enciclopedia scientifica per T. Mora e Fr. Lavarino, I, S. 87.

ren Italiens ihre Stelle in der Geſchichte der Philoſophie anweiſen zu können. Wir konnten uns keine andre Aufgabe ſtellen als dieſe, und überlaſſen es Anderen, die ſich dazu berufen fühlen, die von uns entwickelten Principien in den Werken beider Denker von neuem aufzuſuchen, durch alle Conſequenzen zu verfolgen und das geſchichtliche Detail beider Syſteme vollſtändig zu entrollen. Wenn wir aber unſre Darſtellung mit einem Riſſe endigten, der die von vornherein ſich ſo geſchloſſen und feſt anlaſſenden Philoſophien plötzlich in ſich ſelbſt auseinanderklaffend aufweiſt, ſo haben wir damit nur ein treues Abbild des wirklichen geſchichtlichen Verhalts gegeben, das zugleich zum Kennzeichen dient dafür, mit wie großem Recht wir jene Syſteme für Philoſophien unſerer Gegenwart erkannten. Denn es iſt bekannt, daß die Geſchichte der Philoſophie in letzter Zeit allenthalben mit ähnlichen Riſſen geendigt hat. Das Reich des Gedankens iſt mehr wie je in ſeine Antinomien zerfahren. Aber je heftiger jedes Element und jede Potenz für ſich ihr eigenthümliches Recht geltend macht und nach Abſolutheit ringt, umſomehr iſt das verſöhnende Thun zur allgemeinen Gerechtigkeit getrieben und vor jener Einſeitigkeit geſchützt, die überall das Gegentheil der Wahrheit iſt. Möge daher der kirchliche Orthodoxismus immerhin fortfahren, uns an die Bedeutung der Tradition und Geſchichte zu mahnen, wie aller äußere Senſualismus und Empirismus an die Macht des Realen und der Materie, möge der abſtracte Idealismus und Rationalismus uns aus der Ueberſchätzung unſerer ſubjectiven Empfindungen erlöſen, während der religiöſe Intuitismus uns erinnert, daß auch unſer Herz und unſre Phantaſie ein Recht haben, von der Wahrheit Befriedigung zu fordern: wir werden uns den Troſt nicht rauben laſſen, daß die Verſöhnung um ſo gerechter und abſchließender ſeyn wird, je entſchiedener, ſtürmiſcher und unbeugſamer die Rechtsforderung der Parteien.

Die Lebenskraft und der Begriff des Organismus nach naturwissenschaftlicher Ansicht.

Von H. Ulrici.

Zweite Hälfte.

Mit Dü Bois-Reymond's Verwerfung des Vitalismus und Begünstigung des Mechanismus gehen natürlich Hand in Hand die Materialisten von Profession, Moleschott, K. Vogt u. A., und verfolgen seine Grundansicht in ihre äußersten Consequenzen. Wir finden indeß keine Veranlassung, ihre ohnehin allgemein bekannten Diatriben gegen Alles, was Leben und Geist heißt, näher zu beleuchten. Aber auch ernste strenge Forscher berufen sich auf Dü Bois' Argumente, ohne den gerügten Mangel an Beweiskraft derselben zu heben, ohne zu bemerken, wie ihr Gewährsmann das Schicksal fast aller Gegner der Lebenskraft theilt, daß er sie, indem er sie leugnet, implicite anerkennt. So behauptet C. Ludwig: „So oft eine Zergliederung der leistungserzeugenden Einrichtungen des thierischen Körpers geschah, so oft stieß man schließlich auf eine begränzte Zahl chemischer Atome, die Gegenwart des Licht-(Wärme-)Aethers und diejenige der elektrischen Flüssigkeiten. Dieser Erfahrung entsprechend zieht man den Schluß, daß alle vom thierischen Körper ausgehenden Erscheinungen eine Folge der einfachen Anziehungen und Abstoßungen seyn möchten, welche an jenen elementaren Wesen bei einem Zusammentreffen derselben beobachtet werden. Diese Folgerung wird unumstößlich, wenn es gelingt, mit mathematischer Schärfe nachzuweisen, es seyen die erwähnten elementaren Bedingungen nach Richtung, Zeit und Masse im thierischen Körper derartig geordnet, daß aus ihren Gegenwirkungen mit Nothwendigkeit alle Leistungen des lebenden und todten Organismus herfließen." Und demgemäß erklärt er ausdrücklich: „Die vorliegende Auffassung ist nicht die hergebrachte, sie ist diejenige unter den neueren, welche man als eine besondere gegenüber der vitalen mit dem Namen der physikalischen bezeichnet. Sie verlangt in Uebereinstimmung mit dem Causalgesetz, an das wir uns halten müssen, wenn wir überhaupt denken

wollen, daß ein Ding die Ursachen seiner Wirkungen in sich enthalte, und in Uebereinstimmung mit den so oft berührten Grundsätzen der Erfahrungslehren, daß man nur die mittel- und unmittelbar nachgewiesenen Existenzen mit in das Fundament der Schlüsse aufnehme. Sie verwirft darum die Berechtigung zur Annahme hypothetischer Grundwesen, wie besondre Nerven-, Lebens-Aether u. s. w.; sie wird sich aber niemals sträuben einer neuen, bisher nicht bekannten Fundamentalbedingung Eingang in den Kreis der Betrachtung zu gestatten, wenn sie als eine wirklich bestehende erwiesen ist. Die Vertheidigung dieser Grundsätze siehe in einer ebenso gedankenreichen als edelgeformten Betrachtung bei Dü Bois, thierische Elektricität, Bd. I, Vorrede" (Lehrbuch der Physiologie des Menschen, 2 Bde., Heidelberg, 1852, 56, I, 2). Nach Ludwig also soll der Organismus mit allen seinen Leistungen das Product der chemischen Anziehungskraft, des Wärmeäthers (mit seiner Repulsionskraft) und der elektrischen Flüssigkeiten seyn. Schade nur, daß die elektrischen „Flüssigkeiten", wie jeder weiß, keine weder mittel- noch unmittelbar „nachgewiesenen Existenzen" sind, ja daß es auch in Betreff des Wärmeäthers als nachgewiesener Existenz und seiner Identität mit dem Lichtäther nicht viel besser steht. Und noch schlimmer, daß die gestellte Forderung, aus jenen elementaren Kräften und deren Gegenwirkungen alle Leistungen des Organismus herzuleiten — womit die physikalische Auffassung erst gerechtfertigt wäre — sich nicht erfüllen läßt. Dieß räumt Ludwig selbst ein. Nur verkleidet er das Zugeständniß in einen conditionalen Satz, der es halb und halb zurücknimmt, indem er behauptet: „Wenn sich nun auch nicht durch Erfüllung der obigen Forderung die Nothwendigkeit der physikalischen Auffassung darthun läßt, so läßt sich wenigstens zeigen, daß die Mittel, welche sie als die Gründe des Lebens ansieht, vielfach und wirksam wie sie sind, weitaus genügen, um den Reichthum der Lebenserscheinungen bedingen zu können." Allein um den „Reichthum" der Lebenserscheinungen handelt es sich gar nicht. Niemand leugnet, daß die so mannichfaltigen unor-

ganischen Stoffe (Atome) mit ihren verschiedenen chemischen Kräften, mit der Wärme und der Elektricität zusammen einen großen „Reichthum" von Erscheinungen hervorrufen „können", die im weiteren Sinne Lebenserscheinungen heißen mögen, weil sie unter Andern auch bei den Organismen sich finden. Aber daraus folgt nicht, daß sie für sich allein im Stande sind, eine einzige der specifischen Lebenserscheinungen im engern Sinne des Worts hervorzubringen, und noch weniger, daß sie dieselben wirklich hervorbringen. Soll aber etwa der Nachdruck auf dem Worte „bedingen" liegen, so daß nur gemeint wäre, jene unorganischen Kräfte seyen nothwendig mitwirkend zur Erzeugung der Lebenserscheinungen, so ist der Beweis dieser Behauptung völlig überflüssig, da es keinem Vertreter des Vitalismus heutzutage beifällt, ihre Richtigkeit zu bestreiten. Die Frage ist einzig und allein, ob neben den allgemeinen physikalischen und chemischen Kräften für die specifischen Lebenserscheinungen noch eine besondre Kraft anzunehmen sey, oder ob jene genügen, um auch diese zu erklären. Letzteres hat Ludwig in keiner Weise dargethan. Denn die Erscheinungen, die er im Folgenden aus den genannten Kräften und deren Gegenwirkungen ableitet — wobei er ohne Weiteres die Existenz elektrischer Flüssigkeiten voraussetzt — sind keine specifischen Lebenserscheinungen. Daß „das Thier eine ungemeine Mannichfaltigkeit der von ihm ausgehenden Erscheinungen bietet, daß es ein Gebilde darstellt, in dem scheinbar auf selbstständige Weise Kräfte entwickelt werden, daß diese Kraftentwickelung aber nur so lange und in dem Umfange möglich, in welchem die chemische Umsetzung innerhalb desselben geschieht, daß ferner mit der Größe des Stoffumsatzes und der in das Thier ein- und ausgeführten Stoffmassen die Fähigkeit zur Kraftentwickelung sinken (Ermüdung) und steigen (Erholung) muß, daß jede innerhalb des Körpers entstehende neue Bewegung oder Anziehung wie eine jede außerhalb desselben stehende aber auf ihn wirksame, nicht eine einfache, sondern eine mannichfach complicirte Veränderung des thierischen Organismus erzeugt, daß endlich die einzelnen

Bestandtheile des Thierleibes in einer nur bedingten Abhängigkeit von einander bestehen" (a. O. S. 11), — das Alles sind Phänomene, die auch jede complicirte Maschine, namentlich viele Dampfmaschinen darbieten. Es ist unter ihnen keine einzige Lebenserscheinung im engern Sinne, und auch in der folgenden speciellen Durchführung seiner Grundanschauung vermag der Verf. nicht entfernt nachzuweisen, wie durch bloße Elektricität, chemische Affinität und Wärme eine Keimzelle sich zu bilden, sich in sich zu theilen oder neue Zellen anzusetzen vermöge, wie die chemische Affinität die zugeführten Stoffe nicht nur in der eigenthümlich organischen Weise mischen und entmischen, sondern auch in ganz bestimmter, voraus festgestellter Form zusammenfügen könne, wie die Wärme oder die Elektricität als bewegende Kräfte nicht nur nach einer, sondern nach allen möglichen Richtungen hin, welche das Thier einzuschlagen beliebt, wirken können, wie der elektrische Strom in den Nerven die Empfindung, in den Muskeln die Bewegung hervorzurufen im Stande sey, u. s. w. Ueberall vielmehr muß er einräumen, daß die Mittel der Wissenschaft noch bei Weitem nicht ausreichen, ja nicht einmal zu einer Hypothese genügen, um die specifischen Lebenserscheinungen aus den bloßen Gegenwirkungen der unorganischen Kräfte begreiflich zu machen. —

Eine vermittelnde Stellung zwischen den schroffen Gegensätzen nimmt R. Virchow ein oder vielmehr er sucht erst einen Punkt zu finden, von dem aus der Zwiespalt der vitalen und der physikalischen Auffassung sich ausgleichen lasse. Nach seiner Ansicht „muß man doch einmal die naturwissenschaftliche Prüderie aufgeben, in den Lebensvorgängen durchaus nur ein mechanisches Resultat der den constituirenden Körpertheilen inhärirenden Moleculakräfte zu sehen." Die Lehre von einer selbstständig wirkenden Lebenskraft sey zwar ein abgethaner Irrthum; gleichwohl sey der Ausdruck Lebenskraft beizubehalten zur Bezeichnung „einer den Elementarstoffen nicht inhärenten, sondern mitgetheilten Bewegungsrichtung", die zwar unzweifelhaft „schließlich als der Ausdruck einer bestimmten Zusammenwirkung

physikalischer und chemischer Kräfte gedacht werden müsse", die nun aber doch einmal in der unorganischen Natur nirgend zu finden sey, sondern nur in den „vitalen Einheiten", den Zellen, vorkomme. Diese „vitale Bewegung" kann in ihrem ersten Ursprunge nur das Ergebniß besondrer Umstände und Bedingungen seyn. Denn „die Chemie hat noch keinen der Blastenkörper (Faserstoff, Eiweiß, Stärke ꝛc.) aus den Elementen zusammensetzen, die Physik noch keinen dieser Körper, wenn er gegeben war, außerhalb des Lebendigen zur Organisation, zur Zellenbildung zwingen können. Aber was liegt daran? Wenn uns die Geschichte der Erde zeigt, daß eine Zeit existirte, wo keiner dieser Blastenkörper vorhanden war und auch nicht vorhanden seyn konnte, wenn wir sehen, daß dann bestimmte Perioden eintraten, wo diese Körper und aus ihnen organische Formen sich zusammensetzten, was dürfen wir daraus schließen, wenn nicht das, daß unter ganz ungewöhnlichen Bedingungen das Wunder, d. h. die momentane Offenbarung des sonst latenten Gesetzes geschah? — — Wir können uns also nur vorstellen, daß zu gewissen Zeiten der Entwickelung der Erde ungewöhnliche Bedingungen vorwalteten, unter denen die zu neuen Verbindungen zurückkehrenden Elemente in statu nascente die vitale Bewegung erlangten, wo demnach die gewöhnlichen mechanischen Bewegungen in vitale umschlugen. — — Das Gesetz aber, nach welchem die Bildung der Organismen erfolgte, muß nothwendig ein ewiges seyn, so daß jedes mal, wenn im Lauf der natürlichen Vorgänge die Bedingungen für seine Offenbarung günstig werden, die organische Gestaltung sich verwirklicht. Die Mittel zu dieser Verwirklichung können daher nur in einer eigenthümlichen Anordnung natürlicher Verhältnisse, in einem ungewöhnlichen, nur zu gewissen Zeiten eintretenden Zusammenwirken der Stoffe gesucht werden, und der Vorgang des Lebens muß sich sowohl in seiner ersten Begründung als in seiner Wiederholung auf eine besondre Art der Mechanik zurückführen lassen" (Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medicin, Frankf. a. M., 1856, I, S. 25 ff. Vergl. Archiv für pathol. Anato-

mie u. Physiologie, herausg. von R. Virchow, Bd. VIII, Berlin, 1855, Bd. IX, Heft 1 u. 2, Berlin, 1856).

R. Wagner nennt diesen Vermittelungsversuch einen „neuen Vitalismus." Sofern er die Lebenskraft als eine den organischen Wesen eigenthümliche Kraft anerkennt und die „vitale Bewegung" von der mechanischen unterscheidet, mag er immerhin als Vitalismus bezeichnet werden. Aber das Neue daran scheint uns nur auf einem Mangel an Klarheit und Durchbildung der Begriffe zu beruhen, der die erstrebte Vermittelung unmöglich macht. Virchow führt den Ursprung der Organismen auf „die momentane Offenbarung eines sonst latenten Gesetzes" zurück. Aber ist ein „latentes" Gesetz, d. h. ein Gesetz, das nicht gilt, weil es sich nicht offenbart und nichts nach ihm geschieht, nicht ein Widerspruch? Und wodurch ist ein nur „momentan" waltendes Gesetz, das nur „unter ganz ungewöhnlichen Bedingungen" sich offenbart, von einem einzelnen außerordentlichen Ereigniß unterschieden? Freilich, wenn die ungewöhnlichen Bedingungen (Ursachen) wieder eintreten, wird auch wohl das Ergebniß (die Wirkung) wiederkehren: das folgt aus dem logischen Gesetze der Causalität. Aber die Bedingungen, unter denen vorausgesetzter Maaßen aus den unorganischen Elementen die ersten Organismen entstanden, sind niemals wieder eingetreten. Vielmehr fordert das thatsächlich bestehende Gesetz, nach welchem nicht nur gegenwärtig, sondern unzweifelhaft seit Jahrhunderten und Jahrtausenden die Bildung der Organismen erfolgt, das Vorhandenseyn schon organisirter Materie, bereits gebildeter Organismen. Was ferner heißt es, daß unter den vorausgesetzten ungewöhnlichen Umständen „die zu neuen Verbindungen zurückkehrenden Elemente in statu nascente die vitale Bewegung erlangt" haben? Sollen die belebten Wesen von den unbelebten nur durch eine besondre Art der „Bewegung" unterschieden seyn oder sollen durch eine solche Bewegung nur die unorganischen Stoffe zur Eingehung organischer Verbindungen veranlaßt worden seyn? Aber wenn diese Bewegung und ihre besondere Richtung den unorganischen Stoffen „nicht inhärirt", also ihnen

an sich nicht zukommt, von woher ist sie ihnen „mitgetheilt“ worden? Von den allgemeinen physikalischen und chemischen Kräften unmöglich. Denn da es nach naturwissenschaftlichem Grundsatze überhaupt keine Kräfte giebt, die nicht irgend einem Stoffe inhäriren, so kann es auch keine unorganischen Kräfte geben, die nicht den unorganischen Stoffen einwohnten. Nun soll ja aber letzteren die vitale Bewegung und somit auch die Kraft dazu nicht inhäriren. Folglich kann sie auch nicht von den unorganischen Kräften ausgehen; und mithin fragt es sich, von welchen andern Kräften sie herstammt und welchen andern Stoffen diese inhäriren? Ihnen, und nicht „dem ungewöhnlichen Zusammenwirken der Elementarstoffe“, nicht den noch gar nicht existirenden „vitalen Einheiten“ (Zellen) würde die organisirende, Leben schaffende Thätigkeit zuzuschreiben seyn. Jedenfalls kommen wir um die Annahme einer besondern Lebenskraft nicht herum. Denn die ungewöhnlichen Bedingungen, durch welche „die gewöhnlichen mechanischen Bewegungen in vitale umschlugen“ oder „die besondre Art der Mechanik“ entstand, die wir Organismus nennen, sind offenbar wiederum nur ein andrer Name für ungewöhnliche, besondre Kräfte, die damals wirkten. Und die angeblichen „Mittel“ zur Verwirklichung der organischen Gestaltung, die „eigenthümliche Anordnung der natürlichen Verhältnisse“, das „ungewöhnliche Zusammenwirken der Stoffe“, müssen doch als Mittel von irgend einer Kraft (Endursache) herbeigeführt und angewendet worden seyn, um den beabsichtigten Erfolg zu erreichen. Diese Kraft, welche — wenn auch unter Mitwirkung der allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte — die todten Stoffe organisirte, die lebendigen Wesen in's Daseyn rief und in ihnen fortwirkt, wird mit Fug und Recht als Lebenskraft zu bezeichnen seyn und von den unorganischen Kräften unterschieden werden müssen. —

Klarer und entschiedener vertritt die vermittelnde Richtung H. Lotze. Er hat sich durch einige seiner älteren Schriften (Allgemeine Pathologie u. Therapie als mechanische Naturwissenschaften, Leipz., 1842, S. 19 ff. Artikel: „Leben. Lebens-

kraft“ in R. Wagner's Handwörterbuch der Physiologie, Bd. I, Braunschw., 1842) das Verdienst erworben, zuerst die älteren unklaren Vorstellungen vom Leben und der Lebenskraft nicht nur erfolgreich bekämpft, sondern auch aufgehellt zu haben. Auf ihm fußen meist die späteren Widersacher der Lebenskraft, wie Dü Bois-Reymond seinerseits ausdrücklich anerkennt. Er indeß — wenigstens in seinen neueren Schriften — leugnet keineswegs, daß es Kräfte giebt, „welche das Lebendige von dem Unlebendigen unterscheiden“; wohl aber bestreitet er, daß dieselben Ausflüsse einer besondern Lebenskraft seyen. Ihre Eigenthümlichkeit soll vielmehr nur darauf beruhen, „daß sie nicht einfache Kräfte, sondern Fähigkeiten zu Leistungen sind, die aus der besondern Art der Verknüpfung vieler Massentheilchen zu einem zusammengehörigen System hervorgehen.“ Er spricht daher von „lebendigen Kräften“, betrachtet dieselben aber nur als „Resultanten vieler Einzelkräfte“, und behauptet, daß sie zwar „in der Benutzungsweise“, nicht aber „in den Principien ihres Wirkens“ von den unorganischen Kräften unterschieden seyen. Denn eben die vielen Einzelkräfte, aus denen die lebendigen Kräfte resultiren, sind die unorganischen Kräfte. Wie nach Lotze alle Kraft den mannichfaltigen Stoffen nicht an sich inhärirt, sondern ihnen aus ihrem Zusammentreffen unter gewissen Bedingungen nur „zuwächst“, so erhalten auch die unorganischen Stoffe erst durch „die besondre Art ihrer Verknüpfung zu einem zusammengehörigen System“ die Fähigkeit zu organischen Leistungen, d. h. aus jener besondern Art ihrer Verknüpfung wachsen ihnen die „lebendigen Kräfte“ erst zu. Diese sind insofern die Resultanten vieler Einzelkräfte, als sie eben aus der Verknüpfung vieler Massentheilchen erst hervorgehen und somit jedes Massentheilchen das Seinige an Kraft zu ihrer Entstehung und Wirksamkeit beiträgt. Die Einzelkräfte, aus denen sie resultiren, *konnten* daher wohl auch *besondre* Kräfte seyn, — dieß läßt sich von Lotze's Grundanschauung aus wenigstens nicht bestreiten, — aber sie sind nach ihm *thatsächlich* nur die allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte,

welche, indem sie durch die besondre Verknüpfungsart der Massentheilchen zu lebendigen Kräften sich „zusammensetzen", zwar eine besondre „Benutzungsweise" ihres „Wirkens" zeigen, aber in den „Principien" ihrer Wirksamkeit keine Veränderung erleiden und daher von den unorganischen Kräften im engeren Sinne — d. h. von denjenigen, die außerhalb jener besondern (organischen) Verknüpfungen der Massentheilchen wirken — sich principiell nicht unterscheiden (Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens, Leipz., 1851, S. 96 f.). Nach Lotze hängt daher Alles ab von den „complicirten Verhältnissen, unter denen die physikalischen Kräfte im Organismus wirken." Aus der Vernachlässigung dieser „Verhältnisse" gehen nach ihm „nicht nur die Phantasien [der Vitalisten] hervor, welche hier ganz andre Principien des Wirkens zu sehen glauben als auf unorganischem Gebiete, sondern auch die Erklärungsversuche derer, die einer mechanischen Ansicht huldigen, kranken sehr oft an diesem Fehler." Denn „die physischen Kräfte und ihre einfachen Gesetze für sich allein sind die Zaubermittel gar nicht, durch welche man den Zusammenhang des Lebendigen in sich selbst plötzlich offen legen könnte; das Organische kann vielmehr nur aus sich selbst erkärt werden: die gegebenen Verhältnisse, in denen die Bestandtheile des Körpers stehen und in welchen wir eben das Organische des Organismus sehen, sind es allein, aus denen das Eigenthümliche und scheinbar Abweichende in den Lebenserscheinungen vermittelst mechanischer Principien erklärt werden kann" (a. O. S. 101 f.). Kurz, der Organismus ist nach Lotze zwar ein Mechanismus, aber von ganz besondrer Art, aus einer ganz besondern complicirten Zusammenordnung der Stoffe hervorgegangen und mit besondern, daraus resultirenden Kräften ausgestattet, jedoch immer nur ein Mechanismus, zu dessen Entstehung und Erhaltung, in principieller Beziehung, keine andern als die unorganischen Kräfte wirken.

Um nun darzuthun, daß die s. g. lebendigen Kräfte in der That nur auf die angegebene Art sich bilden und nur in der angegebenen Weise von den unorganischen sich unterscheiden,

unterwirft Lotze die einzelnen Merkmale, welche man aufgestellt hat, um die principielle Differenz der organischen Körper und ihrer Kräfte von den unorganischen darzuthun, einer eingehenden Kritik. Er leugnet zunächst, daß „dem Lebendigen in der eigenthümlichen Verbindung seiner zusammengesetzten Substrate eine ihm allein eigene chemische Kraft" zukomme (a. O. S. 78 f.). Da wir im ersten Artikel die gegenwärtig herrschenden Ansichten der Chemiker über den chemischen Unterschied des Organischen vom Unorganischen dargelegt haben, so glauben wir uns der näheren Erörterung dieses Punktes enthalten zu dürfen. Nach den Ergebnissen der chemischen Untersuchung zeigen, wie wir gesehen haben, die Organismen allerdigs gewisse, wenn auch anscheinend unbedeutende Eigenthümlichkeiten in Betreff der Art und Weise, wie in ihnen die chemische Verbindung der Stoffe zu Stande kommt, gewisse Abweichungen hinsichtlich des Verhaltens der verbundenen Stoffe zu einander, kurz bestimmte chemische Vorgänge und Phänomene, die in der unorganischen Natur nirgend vorkommen. Diese Abweichungen können nur als Wirkungen einer besondern, den Organismen oder der organischen Materie zukommenden eigenthümlichen Kraft angesehen werden; und da diese Kraft chemisch wirkt, indem sie die in der unorganischen Natur waltenden chemischen Processe abändert oder modificirt, so scheint die Chemie allerdings berechtigt, eine den Organismen eigene chemische Kraft anzunehmen. Wir unsrerseits halten uns nicht für befugt, an den Thatsachen, welche die Chemie festgestellt hat, zu mäckeln oder die Ergebnisse, zu denen sie an der Hand der Erfahrung gekommen ist, zu bestreiten. Wenn Lotze seinerseits diese Befugniß sich zuschreibt, so sind wir zwar weit entfernt, dagegen Einspruch zu thun; aber wir müssen es ihm überlassen, seinen Streit mit den Chemikern auszufechten. Erst wenn er als Sieger daraus hervorgegangen, werden wir seiner Meinung beipflichten können. Für jetzt können wir nur bemerken, daß uns seine Einwürfe wenig Beweiskraft zu haben scheinen, weil sie nur gegen die ältere Annahme von den ternären und quaternären Verbindungen, durch welche die Or-

ganismen von den unorganischen Körpern sich chemisch unterscheiden sollten, gerichtet sind, den Hauptpunkt aber, die eigenthümliche Erscheinung der s. g. „gepaarten" Verbindungen mit ihren „Paarlingen", gar nicht berühren. — Dagegen ist Lotze ohne Zweifel im Recht, wenn er in der schnellen Zersetzung der organischen Stoffe und in unsrer Unfähigkeit, sie künstlich nachzubilden, keinen „Beweis" findet für das Daseyn einer eigenthümlichen Kraft, die sie bildete und zusammenhielte. Jene Thatsachen allein liefern allerdings kaum einige Wahrscheinlichkeit dafür. Allein wenn er seinerseits selbst behauptet, daß doch „eigenthümliche Bedingungen bei der Entstehung und Erhaltung der organischen Stoffe walten", so verstehen wir nicht, wie er nichtsdestoweniger bestreiten kann, daß „eine den gewöhnlichen Gesetzen chemischer Processe entzogene Kraft" dabei thätig sey oder mitgewirkt habe. Denn das „Eigenthümliche" vermögen wir uns nur als etwas vom „Gewöhnlichen", Allgemeinherrschenden *Unterschiedenes* zu denken. Und „Bedingungen", die bei der Entstehung und Erhaltung eines Dinges „walten", also thätig sind, mitwirken, erweisen sich eben damit als *Kräfte*, die das Ihrige zu dem bestimmten Erfolge beitragen. Sind diese Kräfte den „gewöhnlichen" allgemeingültigen Gesetzen in ihrem Wirken unterworfen, so können sie unmöglich als „eigenthümliche" bezeichnet werden: denn als solche müssen sie auch auf eigenthümliche Weise wirken, weil nur darin die Eigenthümlichkeit einer Kraft bestehen kann. Eigenthümliche chemische Kräfte, die doch gar keine Abweichung von den gewöhnlichen Gesetzen der chemischen Processe zeigen, scheinen uns daher ein Widerspruch zu seyn: wir wenigstens vermögen die beiden Bestimmungen nicht zusammen zu denken. Aehnlich ergeht es uns, wenn Lotze in demselben Zusammenhange behauptet, daß zwar ein Unterschied zwischen dem Lebendigen und Unbelebten bestehe, „aber nicht in Bezug auf die Natur der wirkenden Kräfte, sondern in Bezug auf die Umstände, unter denen gleiche Kräfte wirken" (a. O. S. 82. 83). Denn die „Umstände", sofern sie die Thätigkeit der wirkenden Kräfte so modificiren, daß jener

Unterschied des Lebendigen vom Unbelebten sich ergiebt, sind entweder wiederum selbst Kräfte, oder Mittel in der Hand einer andern Kraft, die sie hervorruft, um durch sie den Erfolg der wirkenden Kräfte abzuändern und ein andres, unterschiedenes Ergebniß zu gewinnen. Im einen wie im andern Falle sind es nicht die „gleichen" Kräfte, die im Lebendigen und Unbelebten wirken, sondern dort wirkt unter dem Deckmantel der Umstände noch eine andre, besondre Kraft mit, und sie gerade ist es, die den Unterschied des Lebendigen vom Unbelebten begründet und damit das Lebendige erst zu einem Lebendigen macht. — Wir bedauern, daß ein so scharfsinniger, philosophisch durchgebildeter Denker wie Lotze, die Untugend der meisten Naturforscher nachahmt und Wörter wie „Bedingungen, Umstände, Verhältnisse" gebraucht, ohne eine genaue Begriffsbestimmung von ihnen zu geben. Diese Ausdrücke gehören ursprünglich der Menschenwelt an und bezeichnen die einzelnen Elemente einer bestimmten Situation (Disposition, Stellung) der Dinge und Persönlichkeiten, also ein an sich ruhiges, unthätiges Daseyn, in das der Mensch hineingestellt ist, das ihm aber, von der Reflexion auf seine Zwecke und Bestrebungen in Betracht gezogen, zum Motiv, zur Richtschnur und resp. zum Mittel für sein Wollen und Handeln wird, und insofern eine Wirkung ausübt. Sie sind mithin zweideutig, und können mitwirkende Ursachen (Kräfte) bezeichnen, die zu einem Erfolge irgendwie beitragen, aber auch nur die ruhende, wirkungslose Lage der Dinge, mit Rücksicht auf welche der Urheber einer Handlung thätig ist. Werden sie auf die Natur übertragen, so fällt die letztere Bedeutung nothwendig hinweg, wenn man nicht die Natur ohne Weiteres anthropomorphisiren und ihr Rücksichten, Zwecke ꝛc. beilegen will. Eben damit aber verlieren jene Ausdrücke ihren ursprünglichen Sinn, und ihre vage, undefinirte Anwendung kann nur Verwirrung stiften. In der Natur sind die s. g. Bedingungen, Umstände und Verhältnisse entweder ohne alle Bedeutung, oder, wenn von ihnen ein Erfolg irgendwie abhängig erscheint, immer mitwirkende, wenn auch nur im Verborgenen und mittelbar thätige

Urſachen, alſo Kräfte, deren Wirkſamkeit an das Zuſammentreffen mit andern Stoffen und Kräften gebunden und inſofern eine bedingte ſeyn kann, die aber immer Kräfte bleiben und daher auch am beſten als Kräfte bezeichnet werden. Namentlich kann das Wort Bedingung, deſſen man zur Abkürzung der Rede vielleicht nicht wird entrathen können, naturwiſſenſchaftlich immer nur eine Kraft bedeuten, an deren Mitwirkung, ſey ſie auch nur eine ſ. g. Anregung, die Wirkſamkeit einer andern direkt wirkenden Urſache (Kraft) gebunden erſcheint.

Neben den eigenthümlichen chemiſchen Erſcheinungen, die in und mit der Organiſation hervortreten, iſt die ſ. g. Reizbarkeit diejenige Eigenſchaft, die man allgemein den organiſchen Weſen als unterſcheidendes Merkmal zuſchreibt. Lotze will auch ſie nicht dafür gelten laſſen. Und allerdings, wenn der „Begriff" derſelben „nichts weiter bedeutet als dieß, daß der Organismus durch äußere Einflüſſe zu keinem Zuſtande ſich beſtimmen laſſe, ohne ſelbſt dieſen Zuſtand mitzubeſtimmen", ſo iſt klar, daß nicht bloß das Lebendige, ſondern „jeder einfache Stoff, alles Seyende überhaupt dieſe Reizbarkeit beſitzt, vermöge deren es ankommenden Einflüſſen nicht als ein völlig inhaltloſes paſſives Material ſich zu beliebiger Geſtaltung darbietet, ſondern durch ſeine eigne Natur die Form und Größe der Veränderungen mitbeſtimmt" (a. O. S. 98). Allein Lotze läßt ein ſehr weſentliches Moment im Begriffe der thieriſchen Reizbarkeit außer Acht. An dieſe „Eigenſchaft" iſt bekanntlich die (ſinnliche) Empfindung gebunden. Und wenn auch Lotze mit Recht behaupten mag, daß die Empfindung weſentlich ein Product der Seele oder ein Erfolg „pſychiſcher Thätigkeiten" ſey (Mediciniſche Pſychologie S. 177 f.), ſo iſt es doch eine allgemein anerkannte Thatſache, daß die Empfindung nur auf eine vorhergegangene Reizung erfolgt. Die Reizung iſt alſo eine Bedingung der Empfindung, d. h. ſie muß irgend wie zu deren Entſtehung mitwirken. Da nun aber nur bei den organiſchen Weſen die Reizung dieſe Mitwirkung übt, bei den unorganiſchen Körpern dagegen nie und nirgend ein ähnlicher Erfolg ſich zeigt, ſo muß

nothwendig die Reizbarkeit, d. h. die Fähigkeit gereizt zu werden und auf die eingetretene Reizung zu reagiren, in den organischen Wesen eine andre seyn als in den unorganischen, oder was dasselbe ist, die Organe (Stoffe und Stoffverbindungen), an welche diese Fähigkeit gebunden ist, müssen in den organischen Körpern eine andre Beschaffenheit haben als in den unorganischen, da sie dort etwas leisten, was sie hier nicht zu leisten vermögen. Die Reizbarkeit im engern Sinne wird also doch wohl als eigenthümliches Kriterium der lebendigen Wesen anerkannt werden müssen; und die Frage kann nur seyn, ob sie allen Organismen, namentlich auch den Pflanzen — die man zwar allgemein als organische, lebendige, nicht aber als empfindende Wesen zu betrachten pflegt — zuzuschreiben sey.

Wir übergehen die Einwendungen, die Lotze gegen die beiden Behauptungen erhebt, daß „die Lebenskraft den Wechsel der Bestandtheile des organischen Körpers überdaure und deshalb nicht als Summe oder Product der diesen zugehörigen Einzelkräfte betrachtet werden könne", und daß „die organische Kraft sich ohne Verlust ihrer Intensität theilen und auf mehrere Stoffe übertragen lasse" (S. 99 ff.), obwohl es uns scheinen will, als ob auch in Betreff dieser beiden Punkte Eigenthümlichkeiten stehen bleiben, die als unterscheidende Merkmale des Organischen zu betrachten seyn dürften. Wir bemerken nur, daß Lotze selbst am Schluß seiner Erörterung behauptet: „Die Anordnung der Umstände ist daher allein das, worin die Macht des Lebens beruht, und durch welche es sich unter den äußern Einflüssen nicht nur zu erhalten, sondern das Aeußere selbst seinen Zwecken zu unterwerfen versteht" (S. 105). Damit scheint uns implicite wiederum eine besondre Kraft anerkannt zu seyn, welche, sofern auf ihr jene Macht des Lebens „beruht", sofern sie also diese Macht begründet, d. h. sie mittel- oder unmittelbar hervorruft, mit Fug und Recht als Lebenskraft bezeichnet werden kann. Denn die Umstände, wie sie auch angeordnet seyn mögen, können nichts begründen, wenn ihnen jede Kraft und Wirksamkeit mangelt; und die Anordnung der Umstände muß selbst

einen Grund, eine Ursache haben, die wiederum nur eine Kraft oder Thätigkeit seyn kann. Daß diese Kraft nur außerhalb der Organismen und ihrer Theile zu suchen sey und nicht auch in ihnen wirke, hat Lotze noch keineswegs erwiesen, gesetzt auch, daß er Recht hätte zu behaupten, der Organismus entstehe nicht dadurch, daß seine Molecüle (seine Theile — die ursprünglich unorganischen Stoffe) von einer besonderen Kraft durch einen Act der Gewalt zur Eingehung der organischen Verbindung gezwungen würden, sondern „weil diese Verbindung unter den vorhandenen Umständen die nothwendige Consequenz der eignen Kräfte der Molecüle war", und der Organismus erhalte sich nur, weil die Molecüle nach ihrer Verbindung „fortwirken", aber in Folge dieser Verbindung „nur in Gemeinschaft und den Bedürfnissen des Organismus gemäß thätig seyn können." Denn wenn die organische Verbindung der Molecüle nicht unmittelbar, sondern nur „unter den vorhandenen Umständen" die nothwendige Consequenz ihrer eignen molecularen Kräfte war, wenn die „Anordnung der Umstände" zur Entstehung der organischen Verbindung dergestalt mitwirkte, daß letztere ohne sie nicht entstanden wäre, so kann das nach Lotze's eigner Grundanschauung nur heißen, daß die Umstände „durch ihre Einwirkung die Molecüle in Zustände versetzten, unter denen ihnen ihrer eignen Natur gemäß die Kräfte zur Eingehung der organischen Verbindung entstanden" (S. 102). Aber sollen die Umstände dieß leisten, so können sie den Molecülen nicht bloß äußerlich gegenüber stehen und von außen (durch Druck und Stoß) auf sie einwirken; sie müssen vielmehr nothwendig in ihnen wirken, weil die Kräfte, die unter ihren Einfluß den Molecülen „zuwachsen", nach Lotze selbst nicht von außen auf letztere „übertragen" werden, sondern nur in ihnen entstehen können.

Wie Lotze hier schon in einen geheimen Conflict mit seiner Grundanschauung geräth, so steigert sich, wie uns dünkt, dieser Conflict zum offenen Widerspruch, wenn er im Folgenden behauptet: „So gewiß es ist, daß die meisten Wirksamkeiten der organischen Theile ihnen nur durch ihre Verbindung, also durch

die Stelle die sie im Ganzen einnehmen, zukommen, so ist es doch nicht weniger gewiß, daß jedes Molecül daneben auch die Wirkungsfähigkeiten bewahrt, die ihm unabhängig von seiner Verbindung mit andern um seiner eignen Natur willen zukommen" (S. 110). Diesen Satz stellt Lotze der Behauptung der Vitalisten entgegen, daß im Unlebendigen das Ganze seine Bedingungen in den Theilen, im Organismus dagegen umgekehrt der Theil seine Bedingungen im Ganzen habe. Allein jene „Wirkungsfähigkeiten" sind doch nur ein andrer Ausdruck für Kräfte. Nun soll ja aber nach Lotze die Kraft überhaupt keinem Stoffe an sich inhäriren, sondern ihm nur unter Bedingungen und Umständen, d. h. im Zusammentreffen, in der Berührung und Verbindung mit andern Stoffen „zuwachsen." Von Kräften, die einem Molecül „um seiner eignen Natur willen zukommen", kann mithin nicht die Rede seyn. Lotze, der sonst überall, namentlich im Gebiete des Organischen, Alles von den Bedingungen und Umständen abhängig macht, stellt sich hier plötzlich auf den entgegengesetzten Standpunkt „unabhängiger" Kräfte. Denn jene den Molecülen zukommenden, von ihrer Verbindung unabhängigen Wirkungsfähigkeiten sollen es seyn, „durch die allein jedes Molecül seine Verbindung mit andern zum Ganzen (des Organismus) herstellt" (S. 110). Aber gesetzt auch, die Molecüle besäßen solche unabhängige Wirkungsfähigkeiten, so scheint uns die obige Behauptung doch nur eine petitio principii zu seyn. Denn das ist ja eben die Hauptfrage, um die es sich handelt, ob das einzelne Molecül *selbstthätig* seine Verbindung mit andern zu einem organischen Ganzen „herstelle", oder ob es durch eine *andre* Kraft in diese Verbindung gestellt *werde*. Die Vitalisten behaupten das letztere, hauptsächlich deshalb, weil erfahrungsmäßig kein Organismus aus unorganischen Stoffen entsteht, sondern alle Lebenserzeugung das Daseyn bereits organisirter Materie voraussetzt. Und darum nehmen sie nicht nur eine besondre Kraft an, durch welche zunächst die Keimzelle sich bildet, sondern schreiben auch letzterer als dem *potentiellen* Ganzen die besondre Kraft zu, andre Stoffe in bestimm-

ter Weise mit sich zu verbinden (sich zu assimiliren) und so durch Bildung neuer Zellen allmälig das Ganze in seiner bestimmten Gestalt actuell herzustellen. Lotze dagegen behauptet, daß die Entwickelung der Gestalt des Organismus und seiner Theile nur „die nothwendige Folge der Kräfte sey, welche zwischen seinen Theilen wirken, ganz ähnlich wie wir auch langsam krystallisirende Niederschläge sich durch die Wirkung ihrer Molecularkräfte allmälig in regelmäßige, strahlige oder andre Formen anordnen sehen." Allein abgesehen davon, daß wir auf diese Weise durch die bloße Wirkung der Molecularkräfte nur Krystalle, niemals aber einen Organismus entstehen sehen, daß vielmehr erfahrungsmäßig der Ursprung der Organismen das Daseyn bereits organisirter Materie und damit die organische Verbindung und Gestaltung, deren Entstehung eben erklärt werden soll, voraussetzt, so paßt das Gleichniß von der Krystallisation nicht einmal. Denn es ist zwar wohl denkbar, daß durch die s. g. Molecularkräfte, namentlich durch die chemische Affinität der Stoffe die regelmäßigen Formen der Krystalle sich bilden können; wie aber aus ihnen allein sich die Entstehung der ebenso unregelmäßigen als ganz eigenthümlichen Gestalt eines Huhns, die im Ei aus Dotter und Eiweiß sich herausbildet, erklären lasse, vermögen wir nicht einzusehen. Dagegen hat Lotze ganz Recht, wenn er behauptet, daß „der Keim eines Organismus die Ausgestaltung der Theile nicht bewirkt insofern er potentiell das künftige Ganze, sondern insofern er actuell die gegenwärtige Verbindung von Theilen ist." Wenn er aber hinzufügt: „Da die Theile in einer solchen Verknüpfung unter einander stehen, daß aus ihren Gegenwirkungen mit dem Naturlaufe später das Ganze hervorgehen muß, so wirken sie natürlich von Anfang an nach allen Seiten dem Plane des Ganzen gemäß" (S. 112), so erkennt er damit die im Ganzen und zum Ganzen wirkende Eine Lebenskraft, die hier als gestaltende Kraft aus dem Keime die mannichfaltigen Theile (Glieder) herausbildet, doch wiederum implicite an. Denn daß die Theile (Molecüle, Atome) des Keimes „dem Plane

des Ganzen gemäß" wirken, während sie in der unorganischen Natur nur ihren eignen Affinitäten oder den von außen auf sie einwirkenden Kräften folgen, muß doch einen Grund haben. Lotze findet denselben in der besondern (organischen) „Verknüpfung", in der sie unter einander stehen. Aber diese Verknüpfung kann offenbar nicht leisten, was sie soll, wenn sie nicht selbst schon dem Plane des Ganzen gemäß angelegt ist. Sie setzt also eine ihm gemäß wirkende Kraft voraus, welche die Theile anders verknüpft, als sie in der unorganischen Natur, ihren eignen Kräften und den äußern Einwirkungen überlassen, sich zusammenfügen. Und diese Kraft, welche sonach die Theile gegen die Neigung ihrer eignen Kräfte in jene besondre Verknüpfung bringt und darin erhält, wird nothwendig auch nach ihrer Verknüpfung fortwirken und eine — wenn auch beschränkte — Herrschaft über die Theile behaupten. Sie wird es mithin auch seyn, welche die fernere Wirksamkeit der verbundenen Theile dem Einen Plane des Ganzen gemäß bedingt und leitet, und also im Zusammenwirken mit dem „Naturlaufe" sämmtliche Lebenserscheinungen hervorruft.

Das Daseyn dieser Einen, besondern, nicht bloß in, sondern auch über den Theilen waltenden Lebenskraft ergiebt sich überall aus Lotze's eignen Erörterungen, nicht nur da, wo er die Meinungen Andrer bekämpft, sondern auch da, wo er seine eigne Ansicht positiv entwickelt. Zu den Merkmalen, durch welche nach ihm das Lebendige vom Unlebendigen wirklich unterschieden ist, rechnet er zunächst, daß während „die meisten unorganischen Körper uns überwiegend im Zustande der Ruhe erscheinen, aus dem sie nur durch fast überall nachweisbare äußere Einflüsse zu Bewegungen und zu Veränderungen ihrer Gestalt und Eigenschaften aufgeregt werden, die Organismen dagegen ebenso überwiegend in einem Zustande der Bewegung sich zeigen, der seltener durch einzelne Intervalle der Ruhe, und zwar nie einer nachweisbar vollständigen unterbrochen wird." Und zwar „ist diese Bewegung keine regellose: auch die oberflächlichste Beobachtung wird vielmehr von der Festigkeit überrascht, mit der ein gewisser

Plan der Bildung und Entwickelung in allem ihren Wechsel festgehalten wird." Obwohl nun diese Bewegung keineswegs daher rührt, daß „das Lebendige nur eignen immanenten Gesetzen folge und seine Entwickelung nur durch eigne Kräfte ausführe", obwohl vielmehr „Organisches wie Unorganisches gleich nothwendig in seiner Veränderung durch äußere Reize bestimmt wird und die Form der daraus entspringenden Zustände nur mitbestimmt", obwohl man daher sagen kann, daß der Organismus bloß darum in beständiger Bewegung ist, weil „nur auf ihn, nicht aber auf die unorganischen Körper, beständig Reize einwirken, die sein Gleichgewicht stören", so bleibt doch immer „ein wesentlicher Unterschied des Organischen und des Unorganischen" stehen. Denn „das eben, daß es für unorganische Körper Momente im Naturlaufe giebt, in denen sie mit allen äußeren Bedingungen im Gleichgewicht seyn können, und zur Veränderung ihres Zustandes eine Veränderung der Umstände voraussetzen, scheidet sie auf eine höchst bedeutungsvolle Weise von den lebendigen Organismen ab, deren Inneres so angeordnet ist, daß sie niemals im allgemeinen Naturlauf einen Moment völligen Gleichgewichts mit den äußern Bedingungen finden können" (S. 128 f.). Wir erkennen den wesentlichen Unterschied, der hierin sich zeigt, vollkommen an; aber er beruht sicherlich nicht bloß auf einer besondern Anordnung des „Innern" der Organismen, sondern zunächst darauf, daß der Organismus Reize empfängt und auf Reize *reagirt*, die auf die unorganischen Körper gar keinen Einfluß üben. Dieses Empfangen und diese Reactionen setzen Kräfte voraus; und diese Kräfte, da sie nicht bloß zufällig ankommenden Reizen regellos antworten, sondern in und mit ihren Gegenwirkungen zugleich den organischen Körper nach bestimmtem Plane und fester Regel aufbauen, können *nicht* bloß die moleculären Kräfte der einzelnen Theile noch eine bloße „Resultante" derselben seyn. Denn aus einer Verbindung der Molecüle und ihrer Kräfte kann wohl eine neue Wirksamkeit derselben, nicht aber ein Plan und eine Regel ihrer Thätigkeit resultiren. Planmäßige Wirksamkeit setzt vielmehr nothwendig eine

einige, die mannichfaltigen Einzelkräfte beherrschende und resp. benutzende Kraft voraus.

Im Folgenden hebt Lotze selbst als charakteristisches Merkmal der Organismen hervor, daß sie im Gegensatz zu den unorganischen Körpern „niemals gegen die Fortdauer eines und desselben Reizes gleichgültig werden; vielmehr während ein Metall bei gleichem Wärmegrad sich gleich bleibt, erzeugt der langdauernde Einfluß derselben Temperatur, derselben Feuchtigkeit, der gleichen Helligkeit und des gleichen Luftreizes in dem organischen Körper eine unabläſſige Entwickelung, die nur endet unter Umständen, wo (wie in den tiefsten Frosttemperaturen) jede Beweglichkeit und Wirksamkeit seiner Massen erlischt“ (S. 133). Er erkennt ferner selber an, daß während das Metall warten muß, bis im Laufe der Veränderungen in seiner Umgebung Einflüsse eintreten, die ihm eine neue Form aufnöthigen, „der Organismus dagegen in sich selbst sowohl ein Gesetz der Aufeinanderfolge seiner Entwickelungsstufen als auch einen innern Antrieb ihrer Verwirklichung besitzt, obgleich er äußerer Begünstigungen dazu nicht unbedürftig ist“ (S. 134). Zwar scheidet ihn diese Eigenschaft noch nicht von allem unlebendigen Geschehen ab. Denn auch die Bewegungen der Planeten zeigen „eine Reihenfolge von Formveränderungen des ganzen Systems, deren Gesetz und verwirklichender Antrieb, jedes äußern Einflusses unbedürftig, in der Verbindungsweise des Systems selbst liegt.“ Aber „die Bewegungen der Planeten geschehen an gleich bleibenden Körpern, die weder Veränderungen ihrer Masse noch Schwankungen ihrer Kräfte erfahren, und deren übrige Verwandlungen, die sie nach Analogie unserer Erde erleiden mögen, ohne Einfluß auf die Gestalt und Fortdauer ihrer Bewegungen bleiben“; — beim Planetensystem also sind es keine „Formveränderungen“, sondern bloße Bewegungen, deren Gesetz und vermittelnder Antrieb in der Verbindungsweise des Systems selbst liegt. Auch steht der Organismus, ganz unähnlich dem Planetensystem, „in einer fortwährenden Beziehung zur äußeren Welt, indem er beständig Stoffe, Bewegungen, Reize und Ein-

flüsse aller Art aus ihr in sich aufnimmt und mit seiner Entwickelung verschmelzt, so daß bei ihm gerade umgekehrt die Nichtidentität der Masse und Kräfte die Bedingung seiner Stabilität zu seyn scheint" (S. 136). Es besteht also ein Unterschied zwischen dem Planetensystem mit seinen bloßen Bewegungen und dem System des Stoffwechsels, der Formveränderungen und Entwickelungsstadien, welches der Organismus darstellt. Dieser Unterschied läuft allerdings darauf hinaus, daß der Organismus eine viel geringere Selbstständigkeit besitzt, indem er in seinem Bestehen vom Daseyn der äußern Welt mit ihren Stoffen, Reizen und Einflüssen abhängig erscheint. Allein wenn Lotze doch anerkennt, daß der Organismus in sich selbst sowohl ein Gesetz der Aufeinanderfolge seiner Entwickelungsstufen als auch einen innern Antrieb ihrer Verwirklichung besitze, ja wenn er sogar behauptet, daß auch ohne äußere Einflüsse von positiv aufregender Kraft „die schon im Keime des Organismus angelegten Beziehungen seiner Bestandtheile für sich selbst hinreichen würden, um jenes Spiel von Bewegungen zu beginnen", auf dem in letzter Instanz die Lebenserscheinungen beruhen, — gesetzt auch, daß dieses Spiel, sich selber überlassen, nur zur Zerstörung des Organismus führen würde, — so muß er auch anerkennen, daß im Organismus eine besondre Kraft waltet, welche dieses Spiel beginnt, welche als innerer Antrieb zur Verwirklichung seiner Entwickelungsstufen sich äußert, welche das Gesetz der Aufeinanderfolge derselben vollzieht. Denn der Keim oder die in ihm angelegten Beziehungen können kein Spiel von Bewegungen beginnen, wenn sie keine bewegende Kraft besitzen; und der Antrieb, der zu nichts treibt, d. h. der keine treibende Kraft ist, wäre kein Antrieb, ebenso wenig als das Gesetz, dem keine es vollziehende Kraft oder Thätigkeit zur Seite steht, ein wirkliches Gesetz wäre. So gewiß daher die Astronomie berechtigt ist, dem Systeme der Planetenbewegungen eine besondre Kraft, die s. g. Schwer- oder Gravitationskraft, zu Grunde zu legen, so gewiß ist die Physiologie berechtigt, ja durch das logische Gesetz der Causalität ge-

nöthigt, das eigenthümliche System von Formveränderungen und Entwickelungsstufen, das nur in der organischen Natur vorkommt und das Wesen des Organismus ausmacht, auf eine besondre organische Kraft zurückzuführen. Daß diese Kraft keine schlechthin selbstständige, absolute, sondern insofern eine bedingte ist, als die Dauer ihrer Wirksamkeit wie deren Erfolge von der günstigen Mitwirkung anderer Kräfte abhängen, hebt weder ihre Eigenthümlichkeit noch ihre relative Selbstständigkeit auf: denn dasselbe gilt auch von den unorganischen, namentlich von den s. g. Molecularkräften. Und daß sie nicht aus einer eigenthümlichen Verknüpfung bloß unorganischer Stofftheilchen und ihrer Kräfte erst „resultirt", leuchtet von selbst ein, wenn man bedenkt, daß diese (organische) Verknüpfung nur in und mit einer bedeutenden Formveränderung der Stofftheilchen entsteht und besteht und also eine diese Formveränderung bewirkende Kraft zur Voraussetzung hat. —

Endlich erkennt Lotze zwar auch die Ernährung, das Wachsthum und die Zeugung (Fortpflanzung) als die drei Formen der Combination physischer Processe an, durch die man mit Recht stets das Lebendige vom Unlebendigen abzuscheiden versucht habe. Aber die Ernährung, d. h. „die Verstärkung eines Systems verbundener Massen durch Hineinziehen von Stoffen und Kräften der Umgebung in seinen Verband und Dienstbarmachung derselben für seine Bewegung", ist nach ihm nur insofern ein Merkmal des Lebendigen, als „der Naturlauf keinen andern Fall besitzt, in welchem solche Vorgänge systematisch zur Erreichung eines seiner Zwecke verwandt würden." Ebenso ist die Form des Wachsthums oder die s. g. Intussusception nicht in der gewöhnlichen Auffassung derselben ein Kennzeichen der Organismen. Denn der wahre Unterschied zwischen der organischen Intussusception und der unorganischen Juxtaposition der Stofftheilchen bestehe nicht darin, daß „im unorganischen Körper das Wachsthum stets durch Ansatz der Umgebung an die äußern Theile seiner Gestalt, niemals aber durch Aufnahme des Zuwachses in das Innere der Substanz erfolgte, während der or-

ganiſche Leib etwa durch den Mund oder andre Oeffnungen ſeine Nahrung in das Innere hinabführte und ſie ſelbſt da nicht neben den ſchon beſtehenden Theilen ablagerte, ſondern dieſe mit ihr durchdränge und ſo ſtets das Neue mit dem Alten auf das Innigſte miſchte." Zwar ſind „auch dieſe Umſtände theils an ſich bemerkenswerth, theils deuten ſie auf das Weſentliche hin"; aber „das wahre Innere, in welches hinein der Organismus ſeine Nahrung intusſuscipirt, iſt nicht das räumliche Innere ſeines Leibes, ſondern der Plan ſeiner Organiſation. Darin beſteht die Intusſusception, daß keinem Theile des lebendigen Körpers erlaubt bleibt, für ſich und ohne Rückſprache mit dem Ganzen aus der äußeren Welt einen Maſſenzuwachs in ſich aufzunehmen, durch deſſen Aneignung er aus den Beziehungen heraustreten würde, die ihm der Typus der Gattung zu den übrigen innezuhalten befiehlt; daß vielmehr alle Zufuhr zunächſt dem Ganzen zukommt, und von ihm durch eigenthümliche Einrichtungen allen einzelnen Theilen nach Maaßgabe deſſen zugetheilt wird, was ſie auf Grund des allgemeinen Typus fordern können." Dieſe Eigenthümlichkeit hängt damit zuſammen, daß „die Lebenserſcheinungen nicht bloß eine Summe mechaniſcher Bewegungen zu einer planmäßigen Gemeinſamkeit vereinigen, ſondern auf jeder Stufe mechaniſcher Entwickelung zugleich zu chemiſchen Proceſſen Veranlaſſung geben und durch dieſe ſelbſt wieder neue Gelegenheiten zu mechaniſchen Wirkungen hervorbringen. Der unorganiſche Naturlauf zeigt nichts Aehnliches. Zwar geſchehen an der Oberfläche der Erde viele chemiſche Proceſſe, aber nur ſolche, welche entweder in einem beſtändigen immer fortſchreitenden Verwandlungsproceſſe ihrer Beſtandtheile durch Oxydation und den Einfluß des Waſſers ſich erſchöpfen, oder unregelmäßig und ohne ſyſtematiſche Verknüpfung hier und da mit großer Gewalt hervorbrechen, um ebenſo bald zu erlöſchen. Nur der Organismus beſitzt eine ſyſtematiſche Verwandlung chemiſcher Proceſſe, und unterſcheidet ſich dadurch auch von allen bisherigen Hervorbringungen unſrer menſchlichen Technik." Der Organismus endlich, weil ſein Syſtem „nicht

auf Unveränderlichkeit seiner Massen und Kräfte, nicht auf Abgeschlossenheit nach außen, sondern auf die entgegengesetzten Bedingungen gebaut ist und daher stets von inneren Antrieben zu weiterer Umwandlung angeregt ist, kann in keinem Falle eine in sich zurückkehrende Periode von Bewegungen erzeugen, wie im Planetensystem; — — der Organismus erhält nicht sich selbst, sondern stellt durch Zeugung ein neues System her, in dessen einfacher Gestalt die Grundlage einer ähnlichen Entwickelung gegeben ist, — eine Thatsache, durch deren Vorhandenseyn allein schon das Leben sich von aller übrigen Natur scheidet" (S. 138 ff.). Wir brauchen wohl nicht erst nachzuweisen, daß in diesen Sätzen wiederum implicite eine von allen unorganischen Kräften unterschiedene, dem Ganzen zukommende, planmäßig und systematisch wirkende, das Ganze (System) in einfacher Gestalt wieder erzeugende, also in sich einige, die Theile und Theilkräfte wie die mechanischen Bewegungen und die chemischen Processe beherrschende („verwendende") Kraft, d. h. die verworfene Lebenskraft als der letzte Grund des Lebens und der es charakterisirenden Erscheinungen anerkannt ist. Ernährung, Wachsthum und Zeugung sind ja ohnehin nur die drei Hauptseiten jenes Systems von Formveränderungen und Entwickelungsstufen, das der Organismus durchläuft und in dessen Vollziehung er selbst wesentlich besteht. —

Schließlich spricht Lotze seine Ueberzeugung aus, daß auch der Idee nach das Lebendige vom Unbelebten zu unterscheiden sey. Er findet etwas „Ansprechendes" in der Ansicht, daß der Organismus ein Mikrokosmus sey, d. h. „daß die wesentliche Würde der organischen Wesen in der Vollkommenheit bestehe, mit der sie das Gefüge des Mikrokosmus nachahmen", — eine Ansicht, nach welcher der „ideale" Unterschied des Organismus vom Unorganischen darein zu setzen ist, „daß er durch die Form seines Zusammenhangs und seiner Entwickelung fähig ist, die bedeutungsvollen Ideen des Weltalls, welche sie auch seyn mögen, vollständig in sich zu reproduciren, während das Unorganische durch seine Form dazu gezwungen ist, stets als ein dem

Ganzen der Welt unähnliches Bruchstück auch nur einzelne Züge jener Ideen zur Darstellung zu bringen" (S. 151). Er stellt, wenn auch nur hypothetisch, die Ansicht auf, daß „der Weltlauf ein System von Lagen und Gelegenheiten sey, geschickt, dem geistigen Leben, welches sich in der Natur jedes einfachen Seyenden begründet finde, zu einer Entwickelung zu verhelfen", und daß von dieser Ansicht aus das Lebendige insofern durch einen bedeutsamen (idealen) Unterschied vom Unlebendigen getrennt erscheine, als „alles Unorganische den Wechselfällen der äußern Umstände so unterworfen sey, daß es zwar mannichfache Perceptionen, aber keinen Zusammenhang derselben, keine allmälige Entwickelung seines geistigen Daseyns nach einem vorbestimmten Plane erfahren könne, die organischen Wesen dagegen als Verknüpfungen einfacher Elemente nach einem Plane des Zusammenhangs jedem einzelnen ihrer Elemente eine fortschreitende Steigerung und Entwickelung seiner Zustände gestatten, sey es daß unter diesen Elementen eine einzige Seele an einen vorzüglichen dominirenden Platz gestellt, alle Früchte dieser Entwickelung, wie im thierischen Organismus, in ihrem Leben concentrirt, oder daß, wie wir es in den Pflanzen vermuthen müssen, nur die einzelnen Wesen, welche sie bilden, jedes für sich eine Peception der Lage des Ganzen und seines Lebenslaufs in sich ausbilden" (S. 160 f.). Er erklärt endlich, daß er die teleologischen Ansichten oder wenigstens deren Voraussetzungen durchaus theile. „Ohne Zweifel haben die teleologischem Ansichten Recht, wenn sie im Allgemeinen den Zweck der Welt in die Realisirung von Gütern setzen. Sie werden im Einzelnen nicht minder häufig Recht haben, wenn sie den Grund der Bildung irgend eines organischen Theils einzig in seiner Zweckmäßigkeit suchen; denn daß die Geweihe und Hörner einem Thiere als Schutz- und Angriffswaffe gegeben seyen, wird immer eine natülichere Ansicht seyn als die Behauptung, daß sie nur als integrirende Theile eines ästhetischen Typus der Bildung hervorwachsen". U. s. w. (S. 161 f.).

Nichtsdestoweniger behauptet Lotze immer wieder: „die

bloße Form der Zusammensetzung der (unorganischen) Stoffe scheide das Leben von dem übrigen Naturlaufe" (S. 74); „das Einzige, was die organischen Substanzen dem Leben verdanken, bestehe in der Einleitung jener eigenthümlichen Zusammensetzung, die, nachdem sie einmal zu Stande gebracht ist, sich selbst erhalte" ꝛc. (S. 84); nicht vom einzelnen Reize allein, sondern zugleich von „der Zusammenhangsweise der Kräfte" hange dasjenige ab, was im Organismus auf vorangegangene Reizungen erfolge" (S. 97); das „Eigenthümliche des Organischen bestehe ausschließlich in der Form der Verbindung, in welcher die allgemeinen physischen Kräfte in ihm zu einem gemeinsamen Producte zusammenzuwirken genöthigt seyen" (S. 155). Ja nach Aeußerungen in seinem neuesten größeren Werke (Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte u. Geschichte der Menschheit, Leipzig, 1856. 58) gewinnt es den Anschein, als ob es auch der „eignen Gesetze" und der „eigenthümlichen lebendigen Kräfte", die er als Resultante der allgemeinen physischen Kräfte früher anerkannte, nicht mehr bedürfen solle. Hier erklärt er: „Nicht durch eine höhere, eigenthümliche Kraft, die sich fremd dem übrigen Geschehen überordnete, nicht durch unvergleichlich andre Gesetze unterscheidet sich das Lebendige von dem Unlebendigen, sondern nur durch die besondre Form der Zusammenordnung, in die es mannichfaltige Bestandtheile so verflicht, daß ihre natürlichen Kräfte unter dem Einfluß der äußern Bedingungen eine zusammenhängende Reihe von Erscheinungen nach denselben allgemeinen Gesetzen entwickeln müssen, nach denen auch sonst überall Zustand aus Zustand folgt" (a. O. I, 54). Nachdem er sodann wiederum alle die Instanzen, die für die Annahme einer besondern Lebenskraft sprechen, in abgekürzter Form zu widerlegen gesucht, kommt er zu dem Schlusse: „In beiden Fällen, in einer regellosen Reihe von Veränderungen (in der unorganischen Natur) wie bei einem regelmäßigen Kreise von Ereignissen (im Organismus), geschieht nur, was nach der einmal gegebenen Lage der Sachen geschehen mußte, und der Vorzug des Organischen besteht nicht in einer stetig handelnden Zweckthätigkeit,

sondern in der beständig nachwirkenden Zweckmäßigkeit der ersten Anordnung" (S. 69). Hier indeß wirft er sich doch selbst die Frage ein, woher denn diese erste zweckmäßige Anordnung rühre, deren „Nachwirkung" den Vorzug des Organischen vor dem Unorganischen begründen, d. h. die eigenthümlichen s. g. Lebenserscheinungen hervorrufen soll. Aber statt die Frage zu beantworten, erklärt er: „Wir wissen es nicht, und haben keinen Grund, hier schon die Vermuthungen auszusprechen, die wir darüber hegen können." Allein mit diesem Unwissenheitszeugniß, das Lotze der Naturwissenschaft ausstellt, ist die Sache nicht abgethan. Zunächst ist es insofern ungenügend, als es unvollständig ist. Denn wir wissen nicht nur nicht, wodurch jene „besondere Form der ersten Zusammenordnung" *entsteht*, sondern ebenso wenig, worin dieselbe *besteht*: Lotze wenigstens sagt es uns nirgend. Ja wir wissen nicht einmal oder können wenigstens nicht nachweisen, *daß* sie als Grund und Ursache der Organisation besteht. Denn wenn sie bestände, so müßte sie in den verschiedenartigen Organismen eine sehr mannichfaltige, verschiedenartige seyn. Dieß folgt nothwendig daraus, daß sie der alleinige Grund der Organisation und der Lebenserscheinungen überhaupt seyn soll: denn demgemäß muß in ihr allein auch der Grund der ganzen Mannichfaltigkeit der Gattungen, Arten und Geschlechter der organischen Wesen liegen. Nun behauptet aber der Professor der Zoologie C. G. *Giebel* (in seinen „Tagesfragen aus der Naturgeschichte" ꝛc., 2. Aufl., Berlin, 1858, S. 309): „Die Keimzellen der Vorticellen sind *stofflich*, *chemisch* und *physikalisch*, wie auch *morphologisch*, nach dem heutigen Stande der Untersuchungen *schlechterdings dieselben*: die ängstlichste, spitzfindigste wissenschaftliche Genauigkeit vermag keinen einzigen Unterschied nachzuweisen; er existirt also nicht; und doch entwickeln sich aus ihnen unter ganz gleichen äußern Bedingungen, nicht nach Laune und Zufall, sondern nach constanten, unabänderlichen Gesetzen die *verschiedensten*, specifisch eigenthümlichen Vorticellen. „Es giebt Schnecken- und Insectengattungen, deren Arten wir nach hun-

derten zählen, während die materiale Analyse in ihren Keimstoffen, Befruchtungs- und Entwickelungsprocessen auch nicht einen einzigen Unterschied nachgewiesen hat und vielleicht kaum jemals nachzuweisen im Stande seyn wird. Man untersuche doch chemisch und physikalisch die Eier der Lacerta agilis und Lacerta viridis, die Eier von Sorex fodiens und Sorex vulgaris (Spitzmaus), vom Löwen und Tiger, und sollte es gelingen, hier materielle und processualische Differenzen zu entdecken, dann bringe man diese in die nothwendige und gesetzliche Beziehung zu den specifischen Eigenthümlichkeiten der vollendeten Gestalt" u. s. w. Diesen Thatsachen gegenüber, die wiederum auf eine besondre, die organische Materie und deren Gestaltung beherrschende Kraft hinweisen, mußte Lotze doch wenigstens so viel darthun, wie es denkbar sey, daß nichtsdestoweniger eine besondre Form der ersten Anordnung bestehe und daß aus ihr allein die ganze Mannichfaltigkeit der Entwickelung, Gestaltung und Beschaffenheit der verschiedenen Thierarten hervorgehen könne. Er hat es nicht gethan, und mithin müssen wir annehmen, daß auch über diesen Punct noch das Dunkel der Unwissenheit liegt. Dieß machen wir natürlich der „exacten" Wissenschaft keineswegs zum Vorwurf; im Gegentheil, es wäre nur zu wünschen, daß sie häufiger, als sie zu thun pflegt, ihre Unwissenheit, wo sie nicht zu leugnen ist, offen eingestünde. Allein so wünschenswerth dieß wäre, so scheint uns doch hier das theilweise Eingeständniß Lotze's nur ein andres Anerkenntniß, das die Natur der Sache fordert, umgehen zu sollen. Denn so gewiß jene „zweckmäßige erste Anordnung" eine Ursache haben muß, und so gewiß sie kein todtes Nebeneinander der Stofftheile ist, sondern in ihr die ihr einwohnende Zweckmäßigkeit und damit die zweckmäßig thätige Ursache, von der sie ausging, „nachwirkt", so gewiß giebt sich darin eine besondre Kraft kund, die als Urheberin jener Anordnung und als fortwirkend in ihr den Organismus und alle Lebenserscheinungen hervorruft, und daher mit Recht als Lebenskraft zu bezeichnen seyn wird. —

Das Endergebniß unsrer Erörterungen können wir nicht

beſſer ausſprechen als mit den Worten K. Snells. „Daß der Organismus ſeine allgemeine Form bewahrt, während innerhalb dieſer ſtehenden Form der Stoff fortwährend wechſelt und fließt; daß er trotz alles Verkehrs und Austauſches mit der Außenwelt ſich ſelbſt gleich bleibt und ſich ſelbſt erhält, und dadurch überhaupt erſt ein Selbſt wird; daß er ſich ſelbſt erhält nicht bloß als Individuum, ſondern auch als Gattung, als Allgemeines, und einen Proceß des Allgemeinen, den Gattungsproceß in ſich ſchließt; daß er nicht bloß ſeine fertig gebildeten Organe gebraucht wie Theile einer Maſchine, ſondern daß er dieſe Organe ſelbſt erſt bildet, daß er in dieſem Sinne ſich ſelbſt vorausgeht, ſich ſelbſt Urſache und Wirkung, eine causa sui iſt, und dieß nicht bloß in ſeinem Entſtehen und ſeiner Bildung, ſondern auch in ſeinem Beſtande, in jeder willkührlichen und unwillkührlichen äußern und innern Bewegung; daß die Producte ſeines Lebens zugleich Factoren deſſelben ſind, daß die Mittel zu Zwecken und die Zwecke zu Mitteln werden; daß jeder Theil nur durch das Ganze beſteht und folglich auch jeder Theil nur durch jeden Theil, — dieß Alles hat nicht nur gar nichts Analoges in der unorganiſchen Natur, ſondern iſt in jeder Hinſicht das gerade Gegentheil deſſelben.“ Dieß Alles aus der ſ. g. Lebenskraft „erklären“ zu wollen, iſt freilich „nur ein Spiel mit Worten.“ Denn „was kann klarer ſeyn, als — — daß das Leben erklären durch eine Kraft, von der man nichts weiter weiß, als daß ſie Leben producirt, eben heißt, das Leben *nicht* erklären? Aber faſt komiſch iſt es zu ſehen, wie Diejenigen, welche mit der hellen Fackel der mechaniſchen, phyſikaliſchen und chemiſchen Kräfte die Finſterniß eines dunkeln Worts vor ſich hertreiben, ganz unbefangen das Wort „chemiſche Kraft“ oder chemiſche Verwandtſchaft brauchen, als wenn dieß um ein Haar beſſer wäre als das Wort Lebenskraft“, — und, fügen wir hinzu, als wenn die Worte: Licht, Wärme, Magnetismus, Elektricität, um ein Haar beſſer wären als die Worte Lebenskraft und chemiſche Kraft! Von allen dieſen Ausdrücken läßt ſich ſehr leicht nachweiſen, daß ſie eingeſtandenermaßen nur die unbekannten Urſachen

bezeichnen, welche von der Naturwissenschaft — gemäß dem Gesetze der Causalität — einer Reihe gleichartiger, wiederkehrender Erscheinungen zu Grunde gelegt werden. Nichtsdestoweniger, schließt Snell, „wäre es thöricht, den Chemikern den Gebrauch jenes leeren Worts, dieß Asyl der Unwissenheit zu verbieten. Aber dann muß man auch den Physiologen ihr Asyl, ihr leeres Wort der Lebenskraft, lassen“ (Die Streitfrage des Materialismus S. 4 f.). Nicht nur die Billigkeit — behaupten wir — fordert dieß, sondern auch der wissenschaftliche Sprachgebrauch. Denn die Klarheit der Darstellung verlangt unweigerlich, daß wo eine besondre Ursache in einem Kreise von Erscheinungen wirkend und waltend sich kund giebt, dieselbe auch mit einem besondern Namen bezeichnet werde.

Daß nun aber im Gebiet des Organischen eine besondre Art der Causalität, sey es eine einige Lebenskraft oder eine Mehrheit von Kräften, wirklich thätig ist, müssen nicht nur, wie gezeigt, die Widersacher derselben, wenn auch nur implicite und wider Wissen und Willen, anerkennen, sondern läßt sich insofern auch positiv erweisen, als sich zeigen läßt, daß die unorganischen Kräfte, so weit ihre Wirkungsweise bekannt ist, das Leben und die Lebenserscheinungen *nicht* hervorbringen können. Einzelne Naturforscher haben diesen Nachweis angetreten. Insbesondre hat *Liebig* in Betreff der chemischen Affinität, auf welche man vorzugsweise den Ursprung der Organismen hat zurückführen wollen, durch einige schlagende Bemerkungen dargethan, daß der chemische Proceß, wenn auch fortwährend im Organismus mitwirkend, nicht die Ursache der Organisation seyn könne, sondern daß neben der chemischen Affinität noch eine andre Kraft wirke, welche sowohl die Cohäsions- wie die chemische Anziehungskraft *beherrscht*. „Das Leben der Pflanzen, sagt er, ist an die Aufnahme von Nahrungsmitteln geknüpft, die sie aus der Luft, dem Wasser, dem Boden empfangen. Diese Stoffe sind unorganische; aus Kohlensäure, Ammoniak und Wasser, aus Schwefel-, Phosphor- und Kieselsäure, aus Alkalien, alkalischen Erden und Eisen entstehen die Elemente der belebten Gebilde.

Aber der in der Pflanze vor sich gehende Proceß ist der Gegensatz der unorganischen Processe. In der unorganischen Natur herrschen Mechanismus und Chemismus; die Verwitterung der Steine, die Zertrümmerung der Gebirge beruht auf dem Wärmewechsel, auf der Einwirkung von Wasser und Luft, und so wie das Leben erlischt, werden auch die organischen Körper durch die chemische Action des Sauerstoffs in die ursprünglichen Verbindungen zurückgeführt, aus denen der Leib sich bildete. Aber im Organismus der lebendigen Pflanze verlieren Luft, Wasser, Sauerstoff und Kohlensäure ihren chemischen Charakter und üben weder durch ihre Masse noch durch ihre Affinität eine Wirkung aus. Denn außerhalb der Sphäre der in der Pflanze thätigen lebendigen Kräfte äußert der Sauerstoff seine vorwiegenden Verwandtschaften zu den verbrennlichen Elementen, dem Kohlenstoff, dem Wasserstoff; innerhalb der Pflanze dagegen wird er aus dem Wasser, aus der Kohlensäure ausgeschieden, und durch die Blätter der Luft als Sauerstoff wiedergegeben. Der Lebensproceß der Pflanze ist mithin der Gegensatz des Oxydationsprocesses, der in der unorganischen Natur vor sich geht, er ist ein Reductionsproceß." Die Baumwollenfaser, der Milchzucker und die Säure im Sauerkraut, obwohl auffallend verschiedene Dinge, bestehen nach der chemischen Analyse aus Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff, und zwar aus gleich vielen Theilen dieser Elemente; ebenso sind Rohrzucker und Gummi aus ganz gleichen Bestandtheilen zusammengesetzt. Das Strychnin „enthält Kohlenstoff, Stickstoff und die Elemente des Wassers: es wirkt auf den lebenden Körper als furchtbares Gift; das Chinin enthält dieselben Elemente: es wirkt auf den Organismus als heilsame Arzenei; das Caffem enthält auch dieselben Elemente: es wird täglich im Thee und Kaffee genossen, ohne eine giftige oder arzeneiliche Wirkung auszuüben. Es ist ganz unmöglich, die giftigen, arzeneilichen oder ernährenden Eigenschaften des Strychnins, Chinins, Caffems, dem Kohlenstoffe, Stickstoffe oder den Elementen des Wassers zuzuschreiben. — — Die chemische Elementaranalyse giebt also

nicht den mindesten Anhaltepunct zur Beurtheilung oder Erklärung der Eigenschaften von organischen Verbindungen." Chemisch besteht ein Haus in seinen verschiedenen Baumaterialien „aus Silicium, Sauerstoff, Aluminium, Calcium, etwas Eisen, Blei und Kupfer, Kohlenstoff und den Elementen des Wassers. Wollte aber jemand behaupten, das Haus sey von selbst entstanden durch ein Spiel der Naturkräfte, welche zufällig sich begegnet und die Elemente zum Haus zusammengeordnet hätten, weil ja die Theile desselben aus diesen Elementen bestehen, die durch die chemische Affinität zusammengehalten werden und durch die Cohäsionskraft Festigkeit erlangen, weil also chemische und physikalische Kräfte an dem Hause einen bestimmten Antheil haben, — so würde man ihm mit einem mitleidigen Lächeln antworten. Nun treten aber in der niedrigsten wie in der höchsten Pflanze, in ihrem Bau wie in ihrer Entwickelung, die Materialien zu Formen von einer Feinheit und Regelmäßigkeit und in einer Ordnung zusammen, welche Alles übertreffen, was wir in der Einrichtung eines Hauses wahrnehmen. Wir sehen zwar die Kraft nicht, welche das widerstrebende Material bewältigt und es zwingt, sich in diese Formen und Ordnungen zu fügen. Aber „unsre Vernunft erkennt, daß in dem lebendigen Leibe eine Ursache besteht, welche die chemischen und physikalischen Kräfte der Materie beherrscht und sie zu Formen zusammenfügt, die außerhalb des Organismus niemals wahrgenommen werden. Denn alle Gestaltungen der unorganischen Körper sind bekanntlich durch ebene Flächen und gerade Linien, alle Gestaltungen der Träger organischer Thätigkeit dagegen durch krumme Flächen und krumme Linien begränzt." Wenn dennoch von Manchen die Existenz einer besondern, in den organischen Wesen wirkenden Kraft geleugnet und den unorganischen Kräften Wirkungen zugeschrieben werden, die ihrer Natur entgegengesetzt sind, ihren Gesetzen widersprechen, so beruht dieß nur auf einer mangelhaften Kenntniß der unorganischen Kräfte. „Sie wissen nicht, daß die Entstehung einer jeden chemischen Verbindung nicht eine, sondern d r e i Ursachen voraussetzt: immer ist es die Formbildende

Kraft der Cohäsion oder Krystallisation, welche unter Mitwirkung der Wärme die chemische Affinität in ihren Aeußerungen regelt, die Ordnungsweise des Krystalls und damit seine Eigenschaften bedingt. Im lebendigen Körper kommt eine vierte Ursache hinzu, durch welche die Cohäsionskraft beherrscht wird, durch welche die Elemente zu neuen Formen zusammengefügt werden, durch die sie neue Eigenschaften erlangen, Formen und Eigenschaften, die außerhalb des Organismus nicht bestehen. Wenn es wahr ist, daß in der unorganischen Natur eine Cohäsionskraft formbildend besteht, so ist es eben so wahr, daß in den Organismen eine Kraft wirkt, eine Ursache der Bewegung und des Widerstandes, welche der Cohäsionskraft und ihren Aeußerungen entgegentritt, welche die Wirkungen des Sauerstoffs und die stärksten chemischen Anziehungen aufhebt und geradezu umkehrt." — — — „Unter dem Einfluß dieser nicht chemischen Ursache wirken in dem Organismus auch chemische Kräfte; aber nur in Folge dieser beherrschenden Ursache und nicht von selbst ordnen sich die Elemente und treten zu Harnstoff, zu Taurin ꝛc. zusammen. Eben darum kann auch der intelligente Wille des Chemikers sie zwingen, außerhalb des Organismus zu solchen Verbindungen zusammenzutreten, die, wie Harnstoff, Taurin, Chinin, Caffein, die Farbestoffe der Gewächse ꝛc. keine vitalen, sondern nur chemische Eigenschaften haben, deren kleinste Theilchen sich zu Krystallen ordnen. Aber nie wird es der Chemie gelingen, eine Zelle, eine Muskelfaser, einen Nerv, mit Einem Worte einen der wirklich organischen, mit vitalen Eigenschaften begabten Theil des Organismus in ihrem Laboratorium darzustellen. Wer jemals kohlensaures Ammoniak, kohlensauren, phosphorsauren Kalk, ein Eisenerz, ein kalihaltiges Mineral gesehen hat, der wird von vornherein es für ganz unmöglich halten, daß aus diesen Stoffen durch die Wirkung der Wärme, Elektricität oder einer andern Naturkraft ein organischer, der Fortpflanzung und höheren Entwickelung fähiger Keim sich bilden könne" (Chemische Briefe, I, 356 ff. 367 f.).

So lange Liebig's Behauptung, daß die elementaren Stoffe

sich innerhalb des Organismus chemisch ganz anders verhalten als außerhalb desselben, nicht streng widerlegt ist, bleibt es ein gedankenloses, sich selbst widersprechendes Unternehmen, aus dem chemischen Processe allein oder aus einer besondern chemischen Zusammenordnung der unorganischen Stoffe das Entstehen und Bestehen der Organismen herleiten zu wollen. Ebenso entschieden widersetzt sich die Kraft der Wärme jedem Unternehmen dieser Art. Auch sie zwar wirkt bekanntlich im Organismus mit, auch sie wird zu den Functionen und Leistungen, in denen sein Leben besteht, verwendet, und zu diesem Behufe theils von ihm selbst in sich erzeugt, theils als geleitete Wärme von außen in ihn aufgenommen; ja alle Organismen, die wir kennen, bedürfen zu ihrem Entstehen und Bestehen einer gewissen Höhe der Temperatur, deren Maaß bei den verschiedenen Organismen ein sehr verschiedenes ist. Aber wenn die Wärme nur eine bestimmte Art der Bewegung der (Aether- oder Körper-) Atome ist, wenn ihre Wirkung überall in der größeren Entfernung und resp. Trennung der Stofftheilchen von einander besteht, so leuchtet unmittelbar von selbst ein, daß — von welcher Kraft (Ursache) auch immer jene Bewegung ausgehen möge — die Wärme unmöglich der Grund der ursprünglichen Entstehung der Organismen seyn oder auch nur dazu vorzugsweise mitgewirkt haben kann. Denn diese Entstehung ist ja eine besonders innige Verbindung der Stofftheilchen zu der eigenthümlich Einheit, deren Grundform die Zelle ist, — also das gerade Gegentheil dessen, was die Wärme als bewegende Kraft bewirkt. Eine übermäßige Erhöhung der Temperatur zerstört daher die organische Verbindung der Stoffe und führt den Tod der Organismen herbei. Und doch könnte gerade nur durch eine größere Wärmemenge der Zustand des Erdkörpers zur Zeit des Ursprungs der ersten Organismen von dem gegenwärtigen verschieden gewesen seyn. Ein solcher Zustand kann daher wohl das Wachsthum, die Gestaltung, die Lebensdauer ꝛc. der entstandenen Keimorganismen bedingt und modi-

ficirt, niemals aber für sich allein die Entstehung derselben herbeigeführt haben.

Aehnlich verhält es sich mit dem Lichte, von dessen Wirksamkeit F. W. Benecke (in seinen Physiologischen Vorträgen, für Freunde der Naturwissenschaft, Oldenb., 1856) den Ursprung der Organismen vorzugsweise herleiten will. Das Licht übt zwar „große elektrische Wirkungen"; den meisten Pflanzen ist es nothwendig zu ihrem Wachsthum und Bestehen, und auch die meisten Thiere dürften nicht lange in völliger Finsterniß zu leben vermögen. Aber wenn das Licht nicht bloß als Erreger elektrischer Wirkungen, sondern durch eigne Kraft die ersten Organismen (Keime) in's Daseyn gerufen haben soll, so tritt dieser Annahme die Thatsache entgegen, daß nach der gegenwärtigen Ordnung der Natur der Ursprung und das erste Keimleben aller Organismen, der Pflanzen wie der Thiere, gerade an die Abwesenheit des Lichtes, an das Dunkel im Schooß der Erde, im Mutterleibe, im Ei, gebunden erscheint. Die Hypothese ermangelt mithin jeder thatsächlichen Unterlage. Auch giebt es bekanntlich eine Anzahl von Pflanzen, wie Rhizomorpha subterranea, Tuber cibarium (Trüffel) u. a., welche ganz und gar im Dunkeln leben und also nicht einmal zu ihrem Fortbestehen des Lichts bedürfen (Schleiden, die Botanik als inductive Wissenschaft, II. 427). Sonach mag das Licht immerhin das Seinige beigetragen haben zur ersten Entstehung lebendiger Wesen; aber sie von ihm allein abhängig zu machen, ist nach den wissenschaftlichen Grundsätzen, die für die Aufstellung von Hypothesen gelten, nicht erlaubt.

Was den Magnetismus betrifft, so hat es bis jetzt noch Niemand gewagt, in ihm die Quelle der Organisation und Lebensthätigkeit zu vermuthen. Und in der That bietet seine specifische Wirkungsweise — selbst wenn man den s. g. thierischen Magnetismus gelten läßt — so gar keine Handhaben dar, um an ihn eine wenn auch noch so kühne Hypothese anzuknüpfen, daß es nicht zu verwundern ist, wenn man ihn ganz aus dem Spiele gelassen hat. Es bleibt mithin nur noch die Elektri-

cität in ihren verschiedenen Formen übrig als der letzte Stoff, an welchem der Hypothesen bildende Scharfsinn sich üben kann. Sie erscheint in ihrer Vielgestaltigkeit besonders geeignet dazu; und es hat daher auch nicht an Solchen gefehlt, welche die Lebenskraft mit der Elektricität identificirt und den ersten Ursprung der Organismen auf Rechnung ihrer Wirksamkeit geschrieben haben, besonders seitdem Dü Bois-Reymond seine berühmten Untersuchungen über die thierische Elektricität veröffentlicht hat. Wir sind weit entfernt zu bestreiten, was Dü Bois nachgewiesen zu haben sich rühmt, daß „in allen Theilen des Nervensystems aller Thiere elektrische Ströme cursiren, daß dasselbe für alle Muskeln aller Thiere der Fall sey, und daß diese Ströme bestimmte Veränderungen erleiden in dem Augenblicke, wo im Nerven der die Bewegung und Empfindung vermittelnde Vorgang, im Muskel die Zusammenziehung stattfindet" (a. a. O. I, Vorr. S. XV). Allein daraus folgt höchstens, daß, wie die chemische Affinität, die Wärme und das Licht, so auch die Elektricität vom thierischen Organismus zu den physiologischen Verrichtungen, die er zu erfüllen hat, namentlich zu den Functionen der Nerven und der Muskeln verwandt wird, keineswegs aber, daß Leben und Organisation ein Product der Elektricität sey. Im Gegentheil, da der Organismus die elektrischen Ströme, die ihn durchziehen, selber erzeugt, und da anerkanntermaßen der Proceß dieser Elektricitätsentwicklung ein andrer ist als in den unorganischen Körpern, so ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß der Erzeuger der Elektricität seinerseits ein Erzeugniß derselben sey. Nicht einmal die Kräfte, von welchen jene besondern Functionen des thierischen Organismus im letzten Grunde ausgehen, können für elektrische Wirksamkeiten erachtet werden. Denn da „in dem Augenblick, wo der Vorgang der Bewegung und Empfindung im Nerven, der Zusammenziehung im Muskel stattfindet", also im Augenblick der Reizung des Nervs die elektrischen Ströme „eine bestimmte Veränderung erleiden", so ist klar, daß die entstandene Reizung der Grund dieser Veränderung ist, und daß also entweder letztere den die Empfindung

und Bewegung vermittelnden Vorgang nur begleitet, oder aber dieser Vorgang seinerseits auf die elektrischen Ströme wirkt und sie als Mittel zu seiner Vollziehung verwenden mag, nicht aber umgekehrt die elektrischen Ströme ihn herbeiführen. Die Elektricität, wenn sie von außen an den thierischen Organismus gebracht wird, reizt zwar die Nerven desselben (sogar noch einige Zeit nach dem Tode); aber dasselbe thut die Wärme, das Licht, jeder Druck und Stoß; und doch hat daraus noch Niemand gefolgert, daß der äußere Druck auch diejenigen Vorgänge erzeuge, die innerhalb des Organismus stattfinden müssen, wenn der Druck empfunden werden soll; vielmehr wird allgemein anerkannt, daß der Nerv zwar der Reizung bedürfe, aber nachdem sie eingetreten, die Empfindung seinerseits hervorrufe. (Wie könnte sonst ein Schlag auf das Auge eine Lichtempfindung zur Folge haben!) Sonach aber dürfte Rud. Wagner vollkommen Recht haben, wenn er behauptet: „So viel sey gewiß, daß auch die neusten Versuche, wie die von Dü Bois-Reymond, die Nervenkräfte ganz auf elektrische zurückzuführen, bis jetzt den eigentlichen Beweis völlig schuldig geblieben sind" (Der Kampf um die Seele, S. 40). Dazu kommt, daß nur in den Nerven und Muskeln der Thiere eine innere Wirksamkeit der Elektricität nachgewiesen ist; bei den Pflanzen dagegen, wie Dü Bois-Reymond selbst bemerkt, herrscht noch große Ungewißheit, ob die elektrischen Strömungen, die man in ihnen entdeckt haben will, „auch unabhängig von den Vorkehrungen vorhanden sind, die zu ihrer Wahrnehmung dienen, ob sie also überhaupt als physiologisch-elektrische angesprochen werden dürfen" (a. O. I, 9). Noch weniger hat sich nachweisen lassen, daß die Fortpflanzung, Wachsthum und Entwickelung der Pflanzen in irgend einer Beziehung von der Mitwirkung der Elektricität abhängig sey. Und doch müßte man erwarten, daß, wenn der erste Ursprung organischen Lebens durch die Elektricität vermittelt wäre, das Walten derselben in und an den Pflanzen, den unzweifelhaft ältesten, zuerst entstandenen Organismen, vorzugsweise klar und entschieden hervortreten würde. —

Zeigt sich nun aber sonach jede einzelne der allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte unfähig, organische Materie, Leben und Lebensthätigkeit hervorzurufen, so kann es sich nur noch fragen, ob nicht vielleicht ihr Zusammenwirken leisten könnte, was keine einzelne für sich vermag. Allein auch dieser Ausweg führt nur zu einer verschlossenen Thüre. Denn ein solches Zusammenwirken findet fortwährend statt, erzeugt fortwährend die mannichfaltigen Erscheinungen der Natur, trägt fortwährend bei zum Entstehen und Bestehen der Organismen. Und doch erzeugt sich kein Organismus von selber aus unorganischen Stoffen, sondern nur unter Mitwirkung organischer Materie und organischer Kräfte, durch Fortpflanzung, durch generatio ex ovo. Das Zusammenwirken der allgemeinen unorganischen Kräfte erscheint mithin im gegenwärtigen Zustande der Natur der Aufgabe, um die es sich handelt, nicht gewachsen. Man muß daher mit F. W. Beneke u. A. annehmen, daß „die gesteigerte Intensität der physikalisch chemischen Processe" in früheren Entwickelungsperioden der Erde vermocht habe, was die altersschwache Natur gegenwärtig nicht mehr zu leisten im Stande ist. Aber auch diese Annahme erweist sich bei näherer Betrachtung als unmöglich. Denn mit vollem Recht setzt ihr Rud. Wagner die Thatsache entgegen, daß jede Steigerung der physikalisch chemischen Processe, jede Erhöhung von Licht, Wärme und Elektricität über das gegenwärtig geordnete Maaß ihrer Wirksamkeit hinaus, weit entfernt den Lebensproceß zu kräftigen, ihn vielmehr schwächt und, bis zu einem gewissen Grad getrieben, die Organisation zerstört (a. a. O. S. 209). Uns scheint es daher wiederum nur ein logischer Widerspruch zu seyn, dasjenige, was den Organismus schädigt und vernichtet, für die Ursache seiner Entstehung zu erklären. —

Wir sehen demnach keine Möglichkeit, wie der Annahme einer besondern Lebenskraft nach dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaft zu entgehen sey. Wir können auch nicht zugeben, daß die Lebenskraft nur als ein Amalgam der verschiedensten Thätigkeiten (Kräfte) gefaßt werden könne und somit ein

vager, confuser Begriff sey, von dem sich naturwissenschaftlich kein Gebrauch machen lasse. Sie äußert sich und besteht ganz einfach in der Verwendung (Beherrschung — Disposition) der mechanischen, physikalischen und chemischen Kräfte zur Erzeugung und Erhalung (Production und Reproduction) des Organismus. Diese Thätigkeit ist allerdings eine sehr mannichfache: sie modificirt sich verschiedentlich nach der unterschiedlichen Menge und Beschaffenheit der Stoffe, die sie verwendet, nach dem verschiedenen Grade und Maaße, in welchem sie die physikalischen und chemischen Kräfte sich dienstbar macht, nach dem verschiedenen Typus der Gestaltung, der ihr als Gesetz ihrer morphologischen Wirksamkeit inhärirt, wie nach dem veränderlichen Maaße der Wechselwirkung, in der sie beständig mit den Kräften der äußern unorganischen Natur steht. Aber das allgemeine Princip ihrer Thätigkeitsweise ist dasselbige, gleiche in allem ihren Thun, indem es überall die Form der Zelle, die Zellenbildung ist, in welcher ihre Wirksamkeit sich äußert.

Diese allgemeine Form ihres Wirkens beschreibt Lotze vortrefflich, wo er zusammenstellt, was wir bis jetzt über die erste Entstehung der Zelle wissen. „Wir kennen, bemerkt er, keinen organischen, bildungsfähigen Saft, der eine durchaus gleichartige Flüssigkeit darstellte, und in welchem nicht als erste Anfänge der Gestaltung sich mikroskopisch kleine, punktförmige Körnchen zeigten, deren Bildung und Zusammensetzung sich nicht weiter verfolgen läßt. Sie können nur durch Gerinnung des flüssigen Stoffs entstanden seyn [?], und vergrößern sich durch fortgesetzte Anlagerung entweder von gleichartigen nach gerinnenden Massen oder dadurch, daß durch chemische Wahlverwandtschaft das früher ausgeschiedene Körnchen nun andre von ihm verschiedene Stoffe aus der Flüssigkeit um sich her niederschlägt. Das Wachsthum dieser Kerne geht nie über sehr kleine mikroskropische Dimensionen hinaus, sondern noch innerhalb dieser Gränzen tritt eine zweite Bildung auf, die der zarten, durchsichtigen, structurlosen Haut, welche sich um den Kern herum erzeugt und mit ihm nun die geschlossene Gestalt einer Zelle hervorbringt, deren

Inneres um den Kern herum mit Flüssigkeit gefüllt ist. (Dieser Hergang ist bei Pflanzen und Thieren durchaus derselbige, gleiche). Auf welche Weise jene zarte Membran durch den Kern selbst gebildet wird, ist unklar; die Zelle selbst aber, in den Pflanzen häufig der Schauplatz lebhafter Bewegungen, in welchen ihr körnig flüssiger Inhalt umhergeführt wird, bietet zwar in den Thieren nicht so auffallende Erscheinungen, bleibt aber ein lebendiger Mittelpunct chemischer Wechselwirkungen mit der umgebenden Flüssigkeit, deren aufgelöste Bestandtheile ihre Umgränzungshaut durchdringen. Durch diesen Verkehr ändert sich allmälig die Mischung, die innere Anordnung und mit ihr die Gestalt der Zelle, und sie geht aus ihrer anfänglichen Rundung in mancherlei länger gestreckte, zipfelige, verzweigte Formen über, deren Entstehungsweise noch ebenso dunkel ist wie der Werth, den sie für die Lebensverrichtungen besitzen. Der Pflanzenkörper indeß bewahrt die ursprüngliche Zellenform in größerer Ausdehnung als der thierische Organismus" (bei diesem tritt nach Lotze eine neue Form hinzu, die der Faser, „die nicht überall erst secundär aus der Zellenreihe entstehe", aber letzteres wird von Burmeister und neuerdings von Virchow bestritten. Vgl. Lotze, Mikrokosmus I, 104 f. Allgem. Physiol. S. 292 ff.). Diese erste Bildung und Entwickelung der Zelle ist ein Vorgang, welcher nicht nur in der unorganischen Natur nirgend seines Gleichen hat, sondern in welchem auch, da er im Wesentlichen bei Pflanzen und Thieren derselbige, gleiche ist, eine innere principielle Einheit der ihn hervorrufenden Kraft und Thätigkeit sich augenfällig kund giebt. Von einer andern Seite her macht Flourens die innere Einheit der Lebenskraft und ihrer Functionen geltend, wenn er bemerkt: „Lorsque je dis que la sensibilité réside dans le nerf, l'irritabilité dans le muscle, la coordination des mouvements de locomotion dans le cervelet etc., j'énonce autant de faits certains et prouvés par l'expérience; mais la sensibilité n'est dans le nerf qu'autant que le nerf vit, l'irritabilitè n'est dans le muscle qu'autant que le muscle vit, et ainsi le reste. La sensibilité, l'irri-

tabilité ne sont donc que parceque la vie est. Chacune implique quelque chose de plus qu'elle même: chacune implique la vie. La vie fait le fond: les propriétés ne sont que les modes" (De la Vie et de l'Intelligence, Paris, 1858, 2 Partie, p. 156 f.) *).

Jedenfalls trifft jener Einwand, wenn er einer iſt, nicht nur die Lebenskraft, ſondern auch die ihr entgegengeſtellten unorganiſchen Kräfte. Auch die chemiſche Affinität wirkt in ſehr mannichfaltiger Weiſe, wenn ſie die verſchiedenartigen unorganiſchen Körper nach den mannichfaltigen Typen ihrer Geſtaltung hervorruft; auch die Elektricität äußert ſich ſehr verſchiedenartig, wenn ſie jetzt eine Eiſenſtange zu einem mächtigen Magneten macht, jetzt chemiſche Verbindungen (z. B. Waſſer) zerſetzt und wiederum andre hervorruft, jetzt den Sauerſtoff ozoniſirt und jetzt wieder in den Nerven die Empfindung, in den Muskeln die Zuſammenziehung vermittelt. So lange man alſo von Einer Kraft der Elektricität ſpricht, ſo lange werden wir auch berechtigt ſeyn, trotz der Vielſeitigkeit ihrer Aeußerungen, von Einer Lebenskraft zu reden, d. h. mit dieſem Namen die Urſache derjenigen Erſcheinungen zu bezeichnen, durch welche — im Allgemeinen auf gleiche Weiſe — die organiſchen Körper von den unorganiſchen ſich unterſcheiden. —

---

*) Dürfen wir Flourens' Anſicht als begründet anſehen, ſo hat die Lebenskraft in den höheren thieriſchen Organismen auch äußerlich einen Central- oder Knotenpunkt ihrer Wirkſamkeit. Es giebt nach ihm — und dieſe Thatſache ſteht feſt — eine Stelle im ſ. g. verlängerten Mark, nicht größer als ein Nadelknopf, deren Verletzung oder Durchſchneidung augenblicklichen Tod zur Folge hat, weil damit ſofort alle Thätigkeit der Reſpiration aufhört. Flourens bezeichnet dieſe Stelle als point vital oder noeud vital, weil Alles, was vom Nervenſyſtem mit dieſer Stelle verbunden bleibe, lebe, Alles dagegen, was man von ihr trenne, ſterbe (a. O. I, 36. 81 f. Vgl. Recherches experimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux, 2 édit. p. 204).

Die Dialoge Gorgias und Phädrus.

Von Dr. H. Anton.

Gelangt im Philebus das System platonischer Ethik insofern zum Abschluß, als hier das höchste menschliche Gut aufgestellt und von ihm nachgewiesen wird, daß es ebenso wie jede Gestalt im All, nemlich aus Grenze und Unbegrenztem, entsteht, die drei Ideen der Wahrheit, des Maßes, der Schönheit, welche letztere zugleich als äußere Erscheinung eines innern maßvollen und wahren Handelns Tugend ist, in sich schließt und danach die Bildungen im All wie in der menschlichen Seele bestimmt: so werden in zwei andern Dialogen, dem Gorgias und Phädrus, als unmittelbare Vorfragen erörtert: wie der Mensch dazu komme, sich mit Philosophie zu beschäftigen, und wie er von ihr unterstützt ein glückseliges Leben führen könne. Beide Fragen führen auf die Untersuchung, wie man die Philosophie treiben müsse, ob in der Weise und mit dem Zwecke, welchen die Sophisten oder vielmehr die sophistischen Rhetoren aufstellten, oder ob es nöthig sey, ihr in anderer Art Pflege und Förderung angedeihen zu lassen. Was Plato darüber festgesetzt hat, wollen wir zu entwickeln suchen, indem wir zuerst den Zweck des Dialogs, dann die sich daraus ergebende Auffassung der Rhetorik und Philosophie besprechen. —

Im Gorgias, zu dem wir uns zuerst wenden, sucht Plato hauptsächlich zu ermitteln, welches die würdigste Beschäftigung des Menschen ist, des ältern wie des jüngern, im Privat- wie im öffentlichen Leben, indem er davon ausgeht, daß sie den Menschen, der wonach er streben soll, im All vorgebildet findet, in den Stand setzen muß, die von Gott im All eingeführte Ordnung in sich selbst und in den andern menschlichen Verhältnissen darzustellen, daß er von ihr aus selbst gut wird und auch seine Mitbürger gut zu machen fähig ist und strebt. Es werden deshalb die Richtungen der Menschen im Allgemeinen durchgesprochen, geprüft und geordnet, und besonders wird die des sittlichen Menschen der des natürlichen gegenübergestellt. — Der natürliche Mensch zeigt sich theils in Bezug auf andre, theils in Bezug auf sich selbst als

denjenigen, der sein Subjectivitätsgefühl überall zur Geltung bringen will; dort verletzt er das Gesetz, das ihm Schranken auferlegt, im Staate, hier kämpft er gegen das eigne Sittengesetz; dort erscheint ihm als das größte Gut, nach dem er zu streben hat, die Freiheit, ungestraft zu thun, was ihm gut scheint, und als höchste Kunst diejenige, welche ihm dazu verhilft, hier als höchstes Gut sich in seinen Begierden keinen Zwang auflegen zu müssen, sie alle, so weit und so viel es irgend möglich ist, zu befriedigen; — während der sittliche Mensch, eine andere Freiheit erstrebend, im Privat- wie im öffentlichen Leben ein Sittengesetz anerkennt, es zu dem seinigen macht und freudig zu seiner Verwirklichung hinstrebt. In unserm Dialog vertreten jenen die Rhetoren Gorgias, Polus, am unumwundesten Kallikles, diesen Sokrates: und zwar wird die Verschiedenheit beider in Bezug auf ihr eigenes Seelenleben von pag. 491 D. an erörtert.

Kallikles, der sonst nicht bekannt ist, meint, derjenige lebe der Natur nach am schönsten und gerechtesten, der seinen Begierden den freisten Spielraum lasse und sie nie zügele, wohl aber im Stande sey, mit Muth (ἀνδρεία) und Einsicht (φρόνησις) ihnen, so groß sie auch sind, zu dienen und Alles, wozu ihn die Begierden treiben, zu erjagen und zu erlangen. Darum preist er, sich zurückbeziehend auf die Heraclitische Lehre vom Fluß aller Dinge (cf. Lassalle: Die Philosophie Heraklit's, 1, S. 297) denjenigen als den glücklichsten, dessen Begierden immer sich erneuernd, ist die eine befriedigt, mit um so stärkerer Kraft ihn zu sich heranziehen. Denn je mehr von ihnen sich zeigen, je mehr ihm zuströmen, desto mehr kann und wird er befriedigen, desto mehr Lust empfinden. So sey Ueppigkeit und Zügellosigkeit, falls sie nur Mittel haben, sich in ihrem wahren Wesen zu zeigen (pag. 492 C.), recht eigentlich Tugend und Glückseligkeit, alles andere widernatürliche Satzung, wie denn Gerechtigkeit und Besonnenheit widernatürlich seyen. —

Jagen also muß man nach Lust, ihretwegen muß man sich die Tugenden der Tapferkeit und Einsicht erwerben, denn nur durch sie ist es möglich, größerer Lust auf sichererem Wege theil-

haftig zu werden. Mit dieser Lehre nähert sich Kallikles der des Aristipp; denn schon hat er die beiden Momente des Hedonismus, die Tugend im Dienste der Lust (cf. Zeller: Philos. der Griechen, 2, S. 127) mit einander verbunden und schon versucht, sie mit der Lehre vom Fluß aller Dinge in Verbindung zu setzen: nur daß Aristipp die Lust näher bestimmte als die positive des einzelnen Augenblicks und, sie mit der Bewegung vergleichend, näher auf ihr Wesen einging, auch seinem Princip wohl in seinem Privatleben huldigen wollte (cf. Stein: de philosophia Cyrenaica pag. 34—36), nicht aber strebte, wie Kallikles, es im Staate vermöge der Rhetorik in Anwendung zu bringen oder gar die Gesetze zu umgehen. Denn wenn auch alle Gesetze aufgehoben würden, würden die Philosophen doch in gleicher Weise, wie unter den Gesetzen, leben (Diog. L. II, 68). Lehrten ebenso die Cyniker, daß, wenn gleich der Weise in seiner Selbstgenugsamkeit nicht nöthig habe, sich um die Gesetze des Staats zu kümmern, doch die Gesetze zur Verwaltung des Staates nöthig wären (Diog. L. VI, 72), der Weise aber, der ja über Allen stehe, nach den Gesetzen der Tugend den Staat verwalten müsse (D. L. VI, 11): so näherten sich hingegen die Schüler Aristipp's mit ihrer Rechtstheorie wieder dem Standpuncte des Kallikles, der hierin eine politische Richtung seiner Zeit vertritt, sofern sie nach Diog. L. II, 93 behaupteten, daß nichts von Natur gerecht oder schön oder häßlich sey, sondern allein nach dem Gesetz und der Sitte: eine Lehre, die zum Theil schon auf einen Schüler des Anaxagoras, den Archelaus, zurückgeführt wird (D. L. II, 16. coll. Hermann: Geschichte und System der platonischen Philos. pag. 204 ꝛc.). — Dem Aristipp gegenüber steht die Ansicht des Cynismus, daß der Mensch am glückseligsten sey, der nichts bedürfe. Sie wird aber in unserm Dialoge nur flüchtig berührt, gleich als ob sich von selbst verstände, daß sie unhaltbar sey, da ja nach ihr Steine und Todte möchten am glückseligsten seyn (pag. 492 E. coll. D. L. VI, 1!). Mehr kam es darauf an, die Ansicht des Socrates, das Streben des sittlichen Menschen, in ihrer Bedeutung darzustellen und

zu zeigen, wie es ein anderes Princip gebe, das jenes der Lust in sich haltend regele*) und das allein schon könne den Menschen glückselig machen. So stehen sich hier nicht, wie im Philebus, das Princip der Lust und das der Einsicht gegenüber, sondern es bleibt die ganze Untersuchung auf ethisch-practischem Boden. Die beiden Richtungen, in denen die Menschen beim Streben nach dem höchsten Gut auf practischem Gebiet auseinandergehen, werden mit einander verglichen, sofern die einen dasselbe in die Lust, die andern in ihre eigne Veredlung setzen. (pag. 513 D.)

Betrachten wir nun zuerst die Untersuchung über das Princip der Lust (pag. 494 A. — 500 D.), so finden wir, daß sie die Ansicht des Kallikles, wonach die Sinnenlust das höchste Gut ist, nur nach der Seite prüft, ob man denn Lust und Gut für dasselbe zu halten berechtigt sey. Dabei deutet sie zwar schon an, daß die Lust in verschiedene Arten zerfällt und hebt namentlich den Unterschied zwischen guter und schimpflicher Lust hervor (pag. 495 B., 499 B.), welcher im Philebus zurücktritt, sagt auch, daß Lust nicht ohne Unlust und erst dann entsteht, wenn die durch das Gefühl eines Mangels entstandene Unlust getilgt wird (pag. 496 D.): sie führt aber die Gedanken nicht weiter aus, sondern begnügt sich, sobald sie soweit entwickelt sind, daß sich an ihnen der Unterschied zwischen der Lust und dem Guten aufzeigen läßt. Darum finden wir auch, daß sie fast alle im Philebus, wo es sich darum handelt, mit

*) Dies scheint mir besonders in dem zweiten Beispiel zu liegen, cf. die Worte: *ἕνεκα τούτων ἡσυχίαν ἄγοι.* Es wird hingewiesen auf die verschiedenen Aeußerungen der Lust im Leben des Besonnenen und des Unbesonnenen. Den Gedanken, daß die Lust nur im Uebergange entgegengesetzter Zustände in einander entstehe, wie Susemihl I, pag. 96 will, vermag ich hier noch nicht zu finden. Eher blickt die Ansicht durch, daß die Lust mit Unlust oder doch mit Beschwerde verknüpft ist, falls nemlich die Art und Weise, wie man sich Lust verschafft, wirklich beschwerlich erscheint. Man würde dann, wie Aristoteles Eth. N. 3. 14. 1119. a. 5. meint, der Lust halber Unlust empfinden (cf. pag. 494 A. *ἢ τὰς λοχάτας λυποῖτο λύπας.*

Berückſichtigung hauptſächlich der Anſichten der Sophiſten, des Ariſtipp und Antiſthenes nachzuweiſen, worin das Weſen der Luſt ſeinen Grund habe, wie ſie entſtehe und wie ſie verſchiedene Arten in ſich faſſe, wieder beſprochen und ausführlicher entwickelt werden. Es wird nun bei der Erörterung jener Behauptung gezeigt, daß ſie hinſichtlich des Umfangs zu weit iſt, denn es müßten ja auch die am Körper wie an der Seele Kranken, da ſie doch Luſt empfinden, ſey es, daß ſie ihre Krankheit auf irgend eine Weiſe lindern, oder daß ſie ihrer Neigung fröhnen, ein glückſeliges Leben führen (pag. 494 C. — 495 D. coll. Phil. 46 D. — 47 B.) *), — hinſichtlich des Inhalts aber das Weſen der Luſt (495 — 497 D.), ſo wie deſſen, was gut iſt (497 E. — 499 B.), nicht richtig erfaßt. Denn wenn die Luſt, ſo heißt es, während der Befriedigung von Begierden entſteht, ſo iſt ſie in dieſer Zeit mit Unluſt, welche von der noch nicht ganz befriedigten Begierde hervorgerufen wird, gemiſcht, trägt alſo etwas in ſich, was ſie hindert, das höchſte Gut zu ſeyn: hingegen kann das Gute und das, was ihm entgegengeſetzt iſt, nicht zu gleicher Zeit vorhanden ſeyn, ſondern die Gegenwart der Güter und die Glückſeligkeit ſchließt das Vorhandenſeyn von Uebeln und Mißgeſchick aus (pag. 496 A. — E. coll. Phil. 32 B. 33 C. 51 A.). Sieht man ferner auf die Art, wie Luſt und Gut vergeht, ſo ergiebt ſich, daß die Luſt zugleich mit der Unluſt aufhört, das Gute aber nicht zugleich mit dem Böſen. Denn iſt z. B. der Durſt geſtillt, ſo hört die durch ihn erzeugte Unluſt, aber auch zugleich die durch's Trinken hervorgerufene Freude auf: ein deutlicher Beweis davon, daß Plato die Luſt als allmählig entſtehend, die Unluſt als allmählig ſchwindend aufgefaßt hat, denn läßt er auch nicht Luſt oder Un-

*) Bonitz: Platoniſche Studien (Schriften der Wiener Acad. der Wiſſenſch. 1858 April) pag. 256 ſcheint dieſen Abſchnitt zu überſehen und nimmt bei der Gliederung des Dialogs nur zwei Beweiſe des Socrates an, pag. 495 E. — 497 E, und pag. 498 — 499 B. Auch Wagner trennt ihn in der Einleitung zu ſeiner Ausgabe pag 19 von der eigentlichen Unterſuchung des Socrates.

luſt ſtärker oder ſchwächer werden, ſo dauert doch die Unluſt neben der eindringenden Luſt ſo lange fort, bis auch der Mangel gehoben iſt — wobei ſich von ſelbſt verſteht, daß ſie allmählich ſchwächer wird. Dann hat aber auch die Luſt ihren Zweck erfüllt und ihr Ende erreicht. (pag. 497 B. — D. coll. Phil. 39 D. 43 A.) Wenn daher Kalmus „Plato's Luſtlehre" (Progr. Halberſtadt S. 10) nach Steinhart S. 379 meint, daß hierdurch die Luſt ſchon als etwas dem Werden angehöriges bezeichnet werde gegenüber dem dem Seyn zufallenden Guten, ſo iſt dies zu viel geſchloſſen; es kommt und hört auf Gutes ſowohl wie Luſt, Böſes und Unluſt; nur zeigt ſich im Kommen und Gehen der Unterſchied: während nemlich erſt Unluſt kommt, dann Luſt, und beide zuſammen aufhören, erwartet weder das Gute das Böſe noch hören beide zugleich auf (pag. 497 D.) Jener Gedanke gehört dem Philebus an (pag. 54 C.). —

Wird nun zweitens wie ſchön iſt, wem Schönheit anhaftet, ſo auch gut genannt, wer Güter beſitzt (pag. 497 E. coll. Arist. Rhet. 1, 6, 1326, a. 26), ſo muß, wenn Luſt das Gut iſt, jeder der Luſt empfindet, eben weil er ſie empfindet, gut ſeyn. Danach würden nicht nur Unbeſonnene und Böſe gut ſeyn, ſondern ſie würden ſogar, da ſie meiſt größere Luſt empfinden als die Beſonnenen und Guten, beſſer ſeyn als dieſe. (pag. 499 B. coll. Phil. 12 D. 45 C. E. 55 B.)

Iſt endlich Luſt das Gut ſchlechthin, gehören denn Tapferkeit und Einſicht (φρόνησις, für die hier ἐπιστήμη eintritt), die doch Mittel ſind, Luſt zu erreichen, nicht zum Guten? Wenn aber Tapferkeit verſchieden iſt ſowohl von Luſt, als auch ſammt der Luſt von der Einſicht, ſo muß, wenn die Luſt allein gut iſt, auch zwiſchen ihnen und dem Guten ein Unterſchied ſtattfinden. (pag. 495 C.)

Aus alle dem folgt, daß Luſt und Gut nicht für daſſelbe zu halten, daß nicht jeder, der ſich freut, gut iſt und man gute und böſe Luſt ſcheiden muß. Und dies Reſultat erſcheint dem Kallikles ſo natürlich, daß er es nun als kaum der Unterſuchung bedürftig betrachtet, denn ſo, meint er, ſcheide ja jeder Menſch.

Es werden dann die guten und böſen Luſtgefühle beſtimmt und gut genannt alle die nützlichen, nützlich aber diejenigen, welche etwas Gutes erzeugen, hingegegen ſchädlich, die ein Uebel hervorrufen und ſchlecht ſind: ſo daß von den körperlichen, durch Speiſe und Trank erregten Luſtgefühlen diejenigen, welche Geſundheit oder Kraft oder eine andere Tugend des Körpers erzeugen, für gut, die das Gegentheil hervorbringen, für ſchlecht gelten. Ebenſo verhält ſich's mit der Unluſt. Der reinen Luſt, der Luſt der Seele wird nicht gedacht. (pag. 499 D. coll. Phil. 63 C. 51 B.) Es folgt aber auch zweitens, daß „gut" ein höherer Begriff iſt als „angenehm", und daß das Angenehme, wenn es Zweck iſt, des Guten wegen als höheren Zweckes erſtrebt werden muß: wodurch die Luſt als theilweis gut anerkannt wird. (pag. 499 E. 506 C. 465 A. coll. Phil. 54 C.) Iſt es mithin nöthig, unter dem Angenehmen das Gute und Schlechte zu ſcheiden, ſo fragt es ſich nun, welches die Kunſt iſt, die dieſes lehrt. Und damit geht Socrates zur Löſung ſeiner Hauptfrage zurück. Unter den Künſten ſtreben nemlich einige, Luſt zu ſchaffen, ohne ſich darum zu kümmern, welcher Art ſie iſt, wie die Rhetorik, und ſie werden der Seele nicht nützen, ſondern ſchaden; — andere hingegen ſuchen die Seele des Ausübenden ſowohl wie die der übrigen Menſchen ſo gut als möglich zu machen, und dieſe vertritt die wahre Staatskunſt, die Philoſophie (pag. 513 D.). —

So läßt ſich der Gorgias, indem er die Anſicht, daß Luſt und Gut daſſelbe, ausführlich erörtert und in ihren Widerſprüchen aufdeckt, als Vorſtufe zum Philebus betrachten, in welchem dieſelbe im Anfang gleichſam nur wiederholungsweiſe durch Beiſpiele als unhaltbar nachgewieſen wird (pag. 12 C. — 13 D.). Die Widerlegung geſchieht aber hier dadurch, daß an die von Kallikles ausgeſprochenen Grundſätze angeknüpft und aus ihnen bewieſen wird, daß er mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſteht, wie daß gut iſt, wer ein Gut beſitzt, wie ſchön, wem Schönheit verliehen; daß Einſicht und Tapferkeit Güter ſind, ſich alſo auch außer der Luſt Güter finden; und daß es einen Zuſtand des

Menschen giebt, in dem er Lust oder Unlust, und einen, in dem er keins von beiden empfindet, (denn die Consequenzen des Satzes vom Fluß aller Dinge zieht Kallikles nicht, sondern er nimmt einen ruhigen Zustand des Menschen an, wenn gleich er ihn mit dem Leben eines Steins vergleicht) (pag. 494 B, 497 C. coll. Phil. 43 A.) — eine Ansicht, welche gleichsam selbst auf einen dritten Zustand hindeutet, in welchem Lust und Unlust gemischt sind. Wenn nun auch Aristipp in ähnlicher Weise die Einsicht als ein Mittel, sich Lust zu verschaffen, betrachtete (Diog. L. II, 91) und jene drei Zustände anerkannte (D. L. II, 90), es auch nicht schwer seyn dürfte, in seinem Freiheits-Princip Anklänge an den von Kallikles geforderten persönlichen Muth zu finden: so steht doch die Lehre, wie sie hier vorgetragen wird, in so genauem Zusammenhange mit der von den Sophisten aufgestellten Ansicht von der Rhetorik, daß sich die Untersuchung nicht als gegen Aristipp gerichtet betrachten läßt, (Susemihl 1, pag. 479), sondern man vielmehr annehmen muß, daß von den Sophisten dieselben Grundsätze vorgetragen sind, die Aristipp dann weiter ausbildete. Wenigstens folgen sie alle unmittelbar aus dem Princip der Sophisten (cf. Zeller 1, S. 263). — Somit ist dargethan, daß die Richtung, welche ohne irgend welche Schranken nach dem Angenehmen strebt und dies für das höchste Gut hält, sich ein falsches Ziel gesteckt hat. Ehe wir nun zur Darstellung der Ansicht des Socrates übergehen, bleibt uns noch übrig, in der Kürze hervorzuheben, was in unserm Dialog für gut und was für schön gehalten wird.

Alle Dinge sind entweder gut, wie Weisheit, Gesundheit, Reichthum — die als Vertreter der Seelen-Güter, der körperlichen und der äußern Güter erscheinen — oder schlecht, wie die, welche das Gegentheil von jenen bezeichnen, oder sie fallen zwischen beide, d. h. sind weder gut noch schlecht und haben bald am Guten bald am Bösen Theil, bald an keinem von beiden, wie Sitzen, Gehen, Laufen, — Thätigkeiten, oder wie Holz, Steine und dergleichen, — Materie. Sie erlangen erst eine sittliche Geltung, wenn man sie nach dem Zweck,

der durch sie erreicht werden soll, beurtheilt (pag. 467 E.). Als Zweck aber gilt das Gute. Gut also ist, weswegen wir etwas thun. Eine genauere Bestimmung wird zunächst nicht gegeben. Schön ist, was entweder angenehm oder nützlich oder beides ist (pag. 474 E.), häßlich (αἰσχρόν) ist, was Unlust bringt und Uebel (pag. 475 A.)*). Schön also ist etwas in zweierlei Beziehung (pag. 474 D.), zunächst hinsichtlich des Bedürfnisses, zu dessen Befriedigung es nützlich ist (χρήσιμον, ὠφέλιμον), dann hinsichtlich der Lust, welche durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, also von Seiten der ästhetischen Anschauung. So kann der Körper schön seyn, so aber auch Figuren und Farben (coll. Phil. 51 C.), ebenso Töne und alles, was auf Musik Bezug hat; so giebt es ein Schönes an den Gesetzen und an den Beschäftigungen der Menschen, so spricht man von einer Schönheit der Wissenschaften. Daß aber der Nutzen sittlichen Werth haben muß, zeigt pag. 475 A., wo statt seiner das Gute in die Definition des Schönen aufgenommen wird (ἡδονῇ τε καὶ ἀγαθῷ ὁριζόμενος τὸ καλόν coll. pag. 474 D.), und pag. 476 B., wo das Gerechte schön genannt wird, soweit es gerecht ist. Und daß jene Lust eine edle ist, erhellt wieder daraus, daß das Schöne gut genannt wird, weil es nützlich oder angenehm sey (pag. 477 A.), das unedle Angenehme aber weder gut noch nützlich ist. Es ist also jenes χρήσιμον auf die Stufe des sittlichen Gutes erhoben (weshalb auch gesagt werden konnte, daß gut sey, was nützlich, nützlich aber, was etwas Gutes erzeuge), und somit sind alle jene Gegenstände, welche die geistige sowohl auf die Wissenschaften als auf die Objecte der Sinne und zwar der edlen, des Gesichts und Gehörs, sich erstreckende Thätigkeit des Menschen erregen, als nützlich und als Lust erweckend und in so fern als schön dargestellt. Und zwar sind sie um so schö-

*) Es scheint auch über das Verhältniß dieser Begriffe zu einander damals viel disputirt zu seyn; so lesen wir von Antisthenes bei Diog. L. VI, 13: τἀγαθὰ καλά, τὰ κακὰ αἰσχρά. Ethisches geht mit Aesthetischem Hand in Hand. Conf. Xen. Mem. III. 87. πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς.

ner, je mehr Luſt ſie erregen, je mehr Nutzen ſie bringen (pag. 475 A. coll. Phil. 51 B.). Im Gegentheil iſt häßlich, was Unluſt bringt und für ein Uebel gehalten wird, ſey es an äußern Gütern oder an Gütern des Körpers oder der Seele. Für ein Uebel gilt aber alles, was Schaden bringt (pag. 477 C.). Unter dieſen werden nun zuerſt die Gegenſätze von drei Cardinal-Tugenden, Ungerechtigkeit, Unwiſſenheit, Feigheit, mit Hervorhebung der Ungerechtigkeit (pag. 477 B.) genannt, denen pag. 477 D. die Zügelloſigkeit zugefügt wird, dann beim Zuſtande des Körpers Schwächlichkeit, Krankheit, Häßlichkeit, mit Hervorhebung der Krankheit, bei den äußern Gütern die Armuth: und von ihnen erſcheint die Ungerechtigkeit und die geſammte Schlechtigkeit der Seele als das ſchimpflichſte und wunderbar an Häßlichkeit und Nachtheil, wenn gleich nicht an Schmerz, überwiegende Uebel. Wenn nun Erwerbskunſt von Armuth, Heilkunſt von Krankheit, das Recht aber von Zügelloſigkeit und Ungerechtigkeit, dem größten Uebel, befreit: ſo möchte es unter den Gütern das ſchönſte ſeyn, denn es bringt die meiſte Luſt und den meiſten Nutzen (pag. 478 B.). Darum lebt auch derjenige, deſſen Seele mit Hülfe des Rechts durch Erleiden einer Strafe zu ihrer frühern Reinheit zurückkehrt, glückſelig; ſchöner und glückſeliger freilich der, in deſſen Seele nie die Schlechtigkeit gewohnt hat; am übelſten der, welcher die Schuld behält (pag. 478 C. E.). Damit tritt das Princip der auf das Innere gerichteten Sittlichkeit gegenüber der Behauptung des Gorgias und Polus, daß das höchſte Gut in der Macht beſtehe, die durch Anwendung der Rhetorik gewonnen werden könne: ſey es, weil ſie, wie Gorgias will, über Alles das Glaubhafteſte, Wahrſcheinlichſte ſagen kann und bei Allen Ueberredung hervorbringt, oder, wie Polus will, weil die Rhetoren durch die Kraft der Rede im Stande ſind, zu ihrem Vortheil auch durch ungerechte Mittel im Staate ſich Geltung zu verſchaffen, indem ſie tödten, wen ſie wollen, oder des Vermögens berauben und aus der Stadt bannen (pag. 466 C., 471 A.), oder indem ſie, wie Kallikles will, die Begierden und Sitten einzelner Menſchen wie ganzer Staaten ſuchen kennen zu lernen

und durch schlaue Benutzung derselben, ihnen nachgebend und sie befriedigend, in der Praxis des Lebens zur Macht gelangen. (pag. 484 D.) —

Hat nun der Mensch ein Ziel, nach dem er streben soll und erweist sich die Lust als ein trügerisches, so kann es doch kein anderes seyn, als sich und seinen Mitmenschen jene Glückseligkeit der Seele, die von Schuld frei ist, zu erwerben. Wie jeder Werkmeister so lange an seinem Werke arbeitet, bis er ein seinem Zwecke entsprechendes, geordnetes und wohl eingerichtetes (κεκοσμημένον, συντεταγμένον) Ganzes darstellt, so muß auch der Mann, welcher sich bestrebt gut zu werden, an seiner Seele arbeiten, bis sie sich als ein geordnetes und geschmücktes Ganzes offenbart (pag. 504). Dann ist sie gut und schön. Darum muß er sich bemühen, nach dem Gesetze zu leben, von dem aus er gesittet wird, darum muß er suchen, sich Gerechtigkeit und Besonnenheit zu eigen zu machen, und darum darf er seinen Begierden nicht freien Lauf lassen, sondern er muß sie regeln nach dem Gesetz der Vernunft und ihnen nur das zu thun erlauben, wodurch seine Seele besonnen, verständig, gerecht und heilig wird (coll. pag. 491 D.). Und hat er dies erreicht, so wird er alle seine Reden und Handlungen so einrichten, daß sie auf die Seelen der Bürger einwirken und in ihnen allen Gerechtigkeit und Besonnenheit sammt den übrigen Tugenden erzeugen, auf daß ihre Gesinnung gut werde (pag. 513 D.), Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit und jede Schlechtigkeit der Seele aber ihnen fern bleibe (504 E. coll. pag. 514. 515). Frei wird er ihnen gegenüber auftreten und sich nicht scheuen, wenn sie auch unwillig werden sollten, seine Meinung aufrecht zu erhalten, sobald er sich von der Vorzüglichkeit derselben überzeugt hat. — Auf die Ausbildung also der Besonnenheit für sich, der Gerechtigkeit gegenüber andern (so auch Susemihl: Jahn's Jahrbücher 67 S. 431 und: Genetische Entw. der plat. Philos. 1, S. 103), und der Heiligkeit, einer hier wieder jenen andern beigesellten *) und wie

*) Coll. Protag. 330 B. D. ὁσιότης = ὅσιον εἶναι. 349 B. 325 A. 329 C. ἀσέβεια 323 E. Sie wird nicht mit aufgezählt pag. 361 B. Daß sie

im Eutyphron als Gerechtigkeit gegen die Götter erſcheinenden Tugend, wird ſein Streben gerichtet ſeyn. Und es iſt ja ſo ſchwer nicht. Denn hat er nur ſeine Seele geordnet und Beſonnenheit (*σωφροσύνη*) erworben, alles übrige folgt von ſelbſt nach; eine beſonnene Seele thut von ſelbſt, was ſich Menſchen und Göttern gegenüber geziemt, dort *δίκαια*, hier *ὅσια*; ja ſie eignet ihm auch die Tugend der Mannhaftigkeit (*ἀνδρεία*) an, denn ſie flieht und verfolgt die Menſchen und die Dinge, die Luſt und die Unluſt, welche ſie muß, und harret aus, wenn ſie etwas erleidet; endlich enthält ſie auch die auf's Practiſche gerichtete *φρόνησις* (cf. Arist. Eth. Nic. 6. 1140. b. 11. *ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν*), was Platon zwar nicht ſagt, aber doch andeutet, wenn er der beſonnenen Seele (*σώφρων ψυχή*) gegenüberſtellt die unbeſonnene und zügelloſe (*ἄφρων τε καὶ ἀκόλαστος* pag. 507 A. coll. Zeller 2. S. 286. Anm.). Aehnlich wird im Protagoras pag. 332 A. — 333 B. die *ἀφροσύνη* als Gegenſatz ſowohl der Beſonnenheit als der Weisheit bezeichnet, jedoch da immer nur eins einem entgegengeſetzt ſeyn kann, weiter geſchloſſen, daß Beſonnenheit und Weisheit daſſelbe ſeyen; d. h. die Beſonnenheit wird auf's Wiſſen zurückgeführt (coll. 333 D. *τὸ δὲ σωφρονεῖν λέγεις εὖ φρονεῖν; ἔφη. τὸ δ', εὖ φρονεῖν εὖ βουλεύεσθαι;*) Hier werden die Tugenden alle auf die Beſonnenheit*) zurückgeführt, und Suſemihl l. c. glaubt dies dadurch erklären zu können, daß Socrates ja frage, ob die Einſichtigen (*φρόνιμοι*) nicht mit den Beſonnenen (*σώφρονες*) identiſch ſeyen. Denn werde dies erwieſen, ſo wären die Tugenden, wenn eins mit der Beſonnenheit, auch eins mit der Einſicht. Allein Kallikles erklärt zwar die hinſichtlich der Angelegenheiten des Staates Einſichtigen (*φρόνιμοι εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα*) für die Beſten und für die, denen es zukomme zu herrſchen, und ſagt, es ſey gerecht, daß ſie, die Beherrſchenden, etwas vor den Uebrigen, den Beherrſchten, voraus hätten, So-

durch *ἐπιμέλεια* und *μάθησις* zu erwerben iſt, zeigt 324 A. coll. 319 D. 359 A.

*) Coll. Xen. Mem. III. 9. 4. Cyrop. III. 1. 16.

crates fragt aber nicht, ob der Einsichtige und Besonnene derselbe sey, sondern er knüpft nur an den Begriff des Herrschens an und fragt, ob der Herrschende denn nicht ein sich selbst Beherrschender und Besonnener sey: worauf Kallikles erwidert, das Herrschen bestehe darin, daß man im Stande sey, seine Begierden zu befriedigen. Die Einheit der Tugenden in der φρόνησις wird nicht angedeutet. Und dem Kallikles gegenüber kam es auch darauf nicht an, sondern es mußte die Besonnenheit hervorgehoben und dargelegt werden, wie in ihr sich alle andern Tugenden, jede mit ihrer besondern Beziehung, vereinen lassen, und wie auch der Besonnene geschickt sey, einen Staat zu leiten. Darum möchten wir auch nicht mit Zeller 2, S. 158, Anm. 3 glauben, daß populäre Darstellung den Socrates vermocht habe, alle Tugenden auf die Besonnenheit zurückzuführen. Auch hält Kallikles nicht, wie Susemihl 1, S. 103 meint, die Klugheit (φρόνησις) für gleichbedeutend mit Zügellosigkeit (ἀκολασία), sondern er betrachtet sie nebst der Mannhaftigkeit als ein Mittel, mit Hülfe dessen man Alles, was zum zügellosen Leben gehöre, herbeischaffen könne. Dies zügellose Leben ist sein Ideal, ist ihm Tugend im allgemeinen practischen Sinne und Glückseligkeit (pag. 492 C. cf. Hermann S. 636. Anm. 398). —

Der besonnene Mann ist also nothwendig ein vollkommen guter Mann, er führt die beste Lebensweise, denn nichts ist schöner, als in der Uebung der Gerechtigkeit und der andern Tugenden zu leben und zu sterben (pag. 527 E.), und kann mit Recht glückselig genannt werden (pag. 507 C. coll. pag 470 E). Mit dieser Harmonie, die sich in seinem Innern kund giebt, hat er das erreicht, was nicht nur als Ziel für den Menschen aufgestellt, sondern bereits in der ganzen Welt verwirklicht ist. Dadurch reiht er sich ein in die Kette des Ganzen und wird umschlungen von dem sittlichen Bande der Ordnung, Freundschaft und Genossenschaft zwischen den Menschen selbst und zwischen Menschen und Göttern, Himmel und Erde. (pag. 507 E) [Anklänge an Pythagoras und Empedocles]. (cf. Susemihl 1, S. 110). —

So wird hier bei der Aufstellung des höchsten Gutes von der practischen Seite ausgegangen, und es wird darin gefunden, daß der Mensch in sich ein geordnetes Ganzes darstellt, wie der κόσμος ist, in dem seine Begierden in Einklang stehen mit seiner Vernunft, und daß er von diesem aus strebt, in den Seelen seiner Mitmenschen ein gleiches herzustellen. Zu einem höhern Gute erhebt sich der Philebus, der zu dem practischen Leben des Menschen das theoretische, auf Erkenntniß der Wissenschaften gerichtete, hinzufügt, beide zu einander in Verhältniß setzt und auf beiden Gebieten den Menschen nach Wahrheit, Ebenmaß und Schönheit streben läßt. Der verbindende Gedanke aber ist, daß der Mensch nicht allein steht, sondern sich mit dem großen κόσμος in solchem Zusammenhang befindet, daß er in sich selbst einen κόσμος im Kleinen darstellen kann.

Daß nun unser Dialog wirklich strebt zu zeigen, welches auf practischem Gebiete die würdigste Beschäftigung des Menschen sowohl in Bezug auf sich selbst, als in Bezug auf seine Mitbürger ist, oder wie man leben muß, um in sich wie in diesen die Harmonie seiner selbst mit sich selbst auszubilden, zeigen Stellen, die sich durch den ganzen Dialog hindurchziehen. So sagt Socrates pag. 487 E.: „am allerschönsten ist die Untersuchung, wie der Mann beschaffen seyn, und was er und wie weit er das betreiben muß, sey er ein älterer oder jüngerer", und fordert in Folge dessen den Kallikles auf (pag. 488 A.): „zeige mir zur Genüge, was das sey, was ich betreiben muß, und auf welche Weise ich wohl in dessen Besitz gelangen könnte." Später (pag. 492 D.) bittet er den Kallikles, auf keine Weise in der Untersuchung nachzulassen, „damit es wirklich offenbar werde, wie man leben müsse (πῶς βιωτέον)" (cf. pag. 500 C. D. 512 E. 520 E. 526 D. 527 B. E.). Wenn Steinhart S. 341 sagt: „Am sichersten dürften wir wohl das von Platon schon im Euthydemus aufgestellte Ideal einer höchsten, vollkommensten, jedes wahre Wissen und jede echte Kunst in sich fassenden, ethisch politischen Lebenskunst als den Grundgedanken des Gesprächs ansehen": so scheint er mir zu übersehen, daß das Ideal

hier ein wirklich erreichbares seyn müßte; denn Socrates und seine Freunde sind bereits im Besitze dieser Kunst (pag. 521 D.). Auch scheint jene Bestimmung zu weit, denn wenn auch „jedes wahre Wissen" als das aus der Beschäftigung mit der Philosophie hervorgehende sittliche Wissen hier aufgefaßt werden kann, so bleibt doch für „jede echte Kunst" kein Begriff übrig, als der der sittlichen, sich selbst und andere besser machenden Kunst, nemlich der Philosophie, und es fehlt die Bestimmung, welches nun die ethisch politische Lebenskunst ist, die die Philosophie in sich faßt. Wenn aber Susemihl 1, S. 99 die Darstellung der Philosophie als der ethisch-politischen Lebenskunst zum Mittelpunkt des Gesprächs macht, so vergißt er ganz die negative Seite des Dialogs, die Bedeutung der Darstellung der Rhetorik, in Betracht zu ziehen. Gesucht wird nach der würdigsten Beschäftigung des Menschen, diese im sittlichen Streben gefunden, und dann gefragt, welches die Kunst ist, ob Philosophie oder Rhetorik, die jenem Streben zu dienen im Stande sey. Aehnlich bestmmt es Bonitz: „Platonische Studien" S. 271, nur daß er das Allgemeine gleich im Speciellen findet und als Kern und Zweck des ganzen Dialogs die Frage bezeichnet: „Ist Philosophie im Platonischen Sinne, oder ist politische Rhetorik in ihrem damaligen thatsächlichen Zustande eine würdige Lebensaufgabe?" —

Sahen wir, daß des Menschen Streben auf ein höchstes Gut, das der Harmonie mit sich selbst, gerichtet ist, so muß die Kunst, welche den Menschen fähig macht, dies zu erreichen, die schönste seyn. Wie verhält sich nun dazu die sich für die schönste und größte Kunst ausgebende Rhetorik und die zunächst im Stillen thätige Philosophie?

Nach Gorgias besteht das Wesen der Rhetorik darin, daß sie den Rhetor fähig macht, seine Ansicht über irgend eine Sache aus irgend einem Gebiete des menschlichen Erkennens, auch ohne sie selbst näher zu kennen, vor irgend welchen Menschen als glaubhafter und wahrscheinlicher, und zwar je nachdem es nöthig ist, auf kürzere oder längere Weise darzustellen, als irgend ein Anderer vermag (pag. 447 C. 449 C. 457 A. coll. Phaedr.

267 A. Cic. de or. 3. 32. 129. 1. 22. 103; de fin. 2. 1. 1.). (Ganz daſſelbe wird im Protagoras von den Sophiſten behauptet (pag. 334 E.), nur das Feld, auf dem ſie thätig ſind, iſt ein anderes. Die Sophiſten, die ſich zum Theil Lehrer der Tugend nannten, wandten ſich an Einzelne und bereiteten ſie für's Staatsleben vor, die Rhetoren ſind gleichſam die Sophiſten in der Anwendung auf's öffentliche Leben). Die Rhetorik will überreden, nicht lehren (pag. 455 A.). Ihr Gegenſtand iſt das Wahrſcheinlichere (*πιθανώτερον*) (pag. 456 C. 486 A.), das ſie jedoch nicht aus Gründen der Sache objectiv ermitteln will, ſondern indem es ihr gleich gilt, ob es in Wirklichkeit wahr oder unwahr iſt, ſucht ſie das, wofür ſie ſich bei Gorgias noch nur in der Abſicht, eine ſchöne und Staunen erregende Rede zu halten, entſchieden hat, als glaubhafteres aufzuzeigen. Wie ſie dies erreicht, wird nicht geſagt; doch wird angedeutet, daß der Rhetor im Stande iſt, jeden andern zum Rhetor zu machen, es alſo Mittel geben muß, die man lehren kann (pag. 499 A. B. 452 D. coll. Hermann: Geſch. u. Syſt. der platon. Philoſ. S. 179—217. Foss: de Gorgia Leontino pag. 39—45). Mit dieſer Kunſt kann nun der Rhetor einen ganzen Staat leiten, denn er wird jeden bewegen können, ſeine Anſicht andern vorzuziehen. So wird er vor Gericht die Oberhand behalten hinſichtlich deſſen, was gerecht oder ungerecht iſt, ſelbſt wenn ihm daran liegen ſollte, das Ungerechte im Lichte des Gerechten zu zeigen; ſo wird er in der Rathsverſammlung die Rathsherren zu beſtimmen wiſſen; ſo wird er es ſeyn, der in der Volksverſammlung oder ſonſt einer Verſammlung, welche die Stadt hält, ſey es um einen Arzt zu wählen oder um über Schiffsbauten zu berathen, oder ob Mauern zu bauen, ob Häfen anzulegen ſind u. ſ. w., die Stimme der Menge nach ſeinem Willen lenkt. Aber auch in Privat-Verhältniſſe — coll. Phaedr. pag. 261 B. — wird er mit Glück eingreifen: ſo wird er manchmal einen Kranken überreden können, Arzenei zu nehmen, den ſelbſt der Arzt nicht überreden konnte. Und will er ſeine Kunſt zu ſeinem Vortheile anwenden, ſo wird er auch da

ſiegen, z. B. wenn er und ein Arzt in eine Stadt kämen und es nun in einer Volksverſammlung ſich darum handelte, wer zum Arzt gewählt werden ſollte, ſo würde er mit Hülfe ſeiner Redekraft ſeine Wahl durchſetzen (*εἰ βούλοιτο* pag. 456 C.). Allein der ächte Rhetor wird ſeine Kunſt nur gerecht brauchen und nie ſuchen, einem andern zu ſchaden.

So ſteht alſo der Rhetor durch dieſe ſeine Kunſt, er der Unkundige in andern Sachen, keinem Kundigen nach (pag. 459 C.); ſeine Kunſt faßt alle Fähigkeiten, alle Kräfte in ſich; ſeine Macht iſt gewaltig, alle andern werden ihm dienen; er hat die ſchönſte und größte Kunſt. (pag. 456. 452 E. coll. Phileb. 58 A. B. Phaedr. pag. 268 A.) Wie verhält ſich nun aber der aufs Einzelne dringende und mit ſeiner Dialektik jede Meinung der andern zerſetzende (497 B. C.) Socrates zu dieſer Rhetorik?

Aus dem Geſpräche, das er mit Polus (Phaedr. 267 C.) führt, geht hervor, daß er ſchon eine Rhetorik kennt, die in ſchönen Reden ſich erging, ohne auf das Weſen der Sache zu achten (*ἡ καλουμένη ῥητορικὴ* pag. 448 E.), und die beſonders vor den Gerichtshöfen ihre Stätte aufgeſchlagen hatte. (*ῥητορικῶς γάρ με ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἡγούμενοι ἐλέγχειν* pag. 471 E). Hatten doch ſchon vor der Ankunft des Gorgias in Griechenland ein Tiſias, Protagoras, Prodikus, Hippias die Rhetorik gelehrt. Socrates kennt die Kunſt des Gorgias nicht; er will ſie aber von ihm erfahren und in ihrem Unterſchiede von jener kennen lernen, (und inſofern hat Münſcher: „über die Zeitbeſt. in Platon's Gorgias", Recht, wenn er ſagt, daß „die Redekunſt des Gorgias im Anfang als eine neue und ungewöhnliche erſcheine", (cf. Suſemihl in Jahn's Jahrb. f. Philoſ. u. Pädag. Sept. 1857 S. 596), merkt aber bald, daß ſie ſo ziemlich dieſelbe iſt (pag. 462 E.). Zunächſt erſcheint ihm das Gemälde, welches Gorgias von ſeiner Kunſt entworfen, zu unbeſtimmt. Er fordert deshalb den Gorgias auf, ihm einen Gegenſtand zu nennen, in dem ſie ihr Weſen habe, und als dieſer ſeinem Begriff von der Rhetorik gemäß die Reden (*λόγοι*) nennt, frägt er wieder, worauf ſich

denn diese λόγοι bezögen, denn auch Heilkunst und Gymnastik beschäftigten sich mit λόγοις, je nachdem sie auf Krankheit, oder auf guten und schlechten Zustand des Körpers Bezug hätten. Gorgias entgegnet ihm, daß die Rhetorik nicht eine Anwendung gewisser Handgriffe und dergleichen sey, sondern rein und allein im Reden ihr Wesen habe (pag. 450 C.). Da läßt Platon von Socrates die Künste gleich wieder eintheilen in solche, die zumeist aus Handlung bestehen und nur weniger Rede oder gar keiner bedürfen, wie Malerei und Bildhauerkunst, und in solche, die Alles durch Rede bewirken und Handlung gar nicht oder nur in geringem Maße nöthig haben, wie Arithmetik, Rechenkunst, Geometrie, Astronomie: und zwingt dadurch den Gorgias anzugeben, worin sich die Rhetorik von ihnen unterscheide. Er meint, sie befasse sich mit dem größten und besten der menschlichen Dinge, und nennt als solches das, was dem Menschen Freiheit verschaffe und ihn zum Herrn Andrer mache, nemlich die Fähigkeit zu überreden, und definirt die Rhetorik, nach einem wohl damals bekannten technischen Ausdruck (Spengel: „über die Rhetorik des Aristoteles" S. 459. Artium scriptores pag. 34) als δημιουργὸς πειθοῦς. Da aber endlich auch jede andere Kunst hinsichtlich ihres Gegenstandes überredet, so wird die Rhetorik eingeschränkt und erhält zu ihrem eigentlichen Gegenstand das Reden vor Gericht, Rath, Volksversammlung oder jeder andern politischen Versammlung in Betreff dessen, was gerecht und ungerecht ist, und zwar in einer Art, durch die sie nicht lehrt, sondern durch die sie glauben macht und ihrem Rath, ihrer Meinung zum Siege verhilft. (pag. 454 C. 455 A. coll. Phaedr. 260 A.) Da scheint jedoch das Gebiet dem Gorgias zu eng, er erhebt sich und preist seine Kunst als diejenige, welche alle Kräfte (δυνάμεις) in sich fasse, die auch im Privatleben wirke, wie sie Kranke überrede Arznei zu nehmen, und auch sonst zu Andrer Nutzen geltend gemacht werden könne. Und so wird er seiner ersten Erklärung wieder treu, daß der Rhetor über Alles das Glaubhaftere, wenn es nöthig sey in der kürzesten Form, sagen könne (pag. 457 A.). Er faßt also seine Kunst formell,

aber doch nicht so formell, daß z. B. auch der Arzt bei der Heilkunst Rhetorik anwenden könne, sondern er läßt sie an das Subject des Rhetors gebunden seyn, der seine Kunst mit dem Zweck zu überreden übt in einer, wie 'es scheint nicht genauer zu erklärenden Art und Weise (pag. 459 C.). Gorgias selbst erscheint in dem Dialoge als ein Mann, der ein Rhetor und ein Lehrer der Rhetorik seyn will, der mit der freien, gewaltigen, Sieges gewissen Kraft seiner Rede sein Subject geltend machen will, aber selbst gut und gerecht dem Guten, nicht dem Bösen dienen. Darum sieht er auch mit Unwillen auf das Treiben seiner Schüler, die ihre Fähigkeit auch zu ungerechten Zwecken verwandten. (pag. 457 B.) Nur glaubt er, ohne Eingehen auf die Sache durch bloße Redekunst das Wahrscheinliche ermitteln zu können. Socrates deckt ihm nun die Consequenzen seines Systems auf; er geräth nach Platon's Darstellung in Widersprüche, sieht sein so gepriesenes Gebäude der Rhetorik zusammenstürzen und verstummt. (cf. Hermann S. 299 Anm. 155). Denn wenn er verlangt, der Rhetor solle seine Kunst nur gerecht anwenden (und Socrates weist ihm durch einen Inductions-Schluß nach, daß es rein unmöglich sey, sie ungerecht anzuwenden, da wer das Gerechte kenne, auch nur gerecht handeln werde, [pag. 459 D—461 A.]): so wird er ja nie streben können, etwas glaubhafter als der Arzt oder sonst ein Kundiger zu machen, wird nie seinen Vortheil, seine Herrschaft im Auge haben dürfen (pag. 481 B.); also jenes Gut, das Gorgias zu erlangen meint, nur in sehr seltenen Fällen erstreben können (coll. 519 D.).

In Folge dessen entwirft nun Platon ein Bild von der damaligen Rhetorik und zeigt, wie sie in kläglicher Gestalt sich dem Dienste der Lust widme und bestrebt sey so zu reden, wie die Leute es wollen: während später Aristoteles an die Gedanken des Gorgias wieder anknüpfend sie dadurch, daß er sie allgemeiner faßt, wahrhafter macht.

Die Rhetoren nemlich, wie sie damals ihr Wesen trieben, und die Sophisten, die mit ihrer Kunst, über denselben Gegenstand nach entgegengesetzten Seiten hin so zu disputiren (ἀντιλογικὴ τέχνη),

daß ihre Ansicht als die wahre erschien, die Rhetorik verbanden und so eigentlich sophistische Rhetoren wurden und ihre Schüler zu solchen bildeten, strebten vor allen Dingen ihre Kunst in eignem Interesse (pag. 503) zu verwenden, mit ihrer Meinung zu siegen, und scheuten sich nicht, wenn es nur den Zweck förderte, ungerechte Mittel anzuwenden und ihren Gegnern Unrecht zu thun: wenn man nemlich absieht von dem eigenthümlichen Standpunkt der Sophisten, nach dem man dem Subject, das in allem seinen Denken und Thun jederzeit völlig berechtigt ist, niemals ein Unrecht wird vorwerfen können. Dabei suchten sie ihre Ansicht nicht logisch streng mit Gründen der Sache zu beweisen, sondern sannen nach, wie sie so wahrscheinlich als möglich sprächen, und suchten durch Geld sich Freunde und Zeugen zu verschaffen (pag. 479 B. 473, 474, 511 C.) *). Sie wandten sich, wie Socrates durch den von den Pythagoreern schon auf die Orphiker zurückgeführten, von Heraklit mit seinem System verflochtenen Vergleich des Körpers mit dem Grabe der Seele, (Boeckh Philolaus pag. 183, Zeller 1, S. 163, Lasalle: Heraklit 1, S. 156, Anm.) in dem die Begierden der Theil, der sich leicht überreden läßt, sind, darthut, mit ihrer Kunst des *πιθανόν τε καὶ πιστικόν* nicht an die Vernunft der Menschen, sondern an den begehrlichen und unvernünftigen Theil der Seele, der einem durchlöcherten Fasse zu vergleichen ist. (pag. 493 A.) Aber nicht blos beschränkten sie ihre Kunst auf das Reden vor Gericht — der gerichtlichen Rede Vertheidiger scheint Polus — sondern sie suchten, oder wenigstens ihre Schüler, nach den Intentionen des Gorgias, den Platon mit einer gewissen Scheu als ehrbaren Mann aus der Zahl der gewöhnlichen sophistischen Rhetoren ausnimmt, sich auch im Staate geltend zu machen und hier ihre Ansicht, gleichviel auf welche Weise, durchzusetzen. Denn sie nahmen an, daß die Gesetze des Staates nicht brauchten geachtet zu werden, da sie, nur aus Furcht von den Schwä-

*) Cf. Arist. Eth. N. III. 5. 1112. b. 26: Der Rhetor der damaligen Zeit forschte und sann, nicht *εἰ πείσει*, sondern *πῶς καὶ διὰ τίνων*.

chern zum Schutz gegen die Stärkeren aufgestellt, in sich jeder Berechtigung entbehrten. (cf. Zeller 1, S. 261) Das Recht der Natur sey, daß der Starke seine Macht gebrauche und zu seinem Vortheile anwende; so sey Xerxes und sein Vater mit Recht gegen Griechen und Scythen gezogen, so habe Hercules mit Recht die Rinder des Geryones geraubt. So lehrte, wie wir im Dialog Protagoras (pag. 337 D.) lesen, Hippias, das Gesetz sey als ein Tyrann des Menschen zu betrachten, der ihn zwinge, vieles gegen die Natur zu thun, während es Protagoras (pag. 326 D.) von guten und alten Gesetzgebern erfunden seyn läßt. Um aber öffentlich auftreten zu können und ein tüchtiger und angesehener Mann zu werden (pag. 484 D.), müsse man die Gesetze des Staates kennen und kundig seyn der Worte, die man im Umgange mit den Menschen sowohl bei öffentlichen, als bei Privat-Verträgen anzuwenden habe (coll. Arist. Rhet. 1. 1. 1354. b. 25.), endlich aber auch der Menschen Begierden und Gemüthsart kennen. Das lerne man jedoch nicht, wenn man mit drei oder vier Jünglingen im Winkel sitze und Philosophie treibe, hinaus müsse man gehen in's Leben, auf die Mitte des Marktes, dort die Musenkunst schöner Thaten treiben und die Dinge üben, durch welche man weise scheine; nachstreben den Männern, die Reichthum, Ehre und andere Güter besitzen, andern aber überlassen das zu treiben, von wo aus man in leeren Häusern wohne. Dann werde man sowohl vor Gericht recht sprechen und das Wahrscheinliche sagen können, als auch für andere einen kräftigen Beschluß zu fassen im Stande seyn. So verhelfe die Beschäftigung mit der practischen Staatskunst (*τὸ πολυπραγμονεῖν* pag. 526 C.), mit diesen Mitteln auf solche Art getrieben, dem Menschen zur Glückseligkeit (pag. 486, 491 B. und 500 C. *λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκοῦντα καὶ πολιτευόμενον τοῦτον τὸν τρόπον*). Hierin finden wir wohl einige Grundsätze, von denen die sophistischen Rhetoren ausgingen, einige Mittel, deren sie sich bedienten, auch einen Zweck, den sie zu erreichen strebten, aber einen eigentlichen Inhalt der Rhetorik, durch den sie sich neben andere Künste stellen

ließe, finden wir nicht; sie erscheint als eine Form, in die die Reden eingehen; die objective Ermittelung des Wahrscheinlichen wird ein subjectives Dafürhalten, welches theils durch Schönrednerei, theils durch Anwendung sophistischer Mittel sich Glauben zu verschaffen sucht*). Gerade dieses Hervorheben der subjectiven Reflexion, sagt Zeller 1, S. 248, gegenüber der Hingebung des Denkens an das natürliche Object, ist der Angelpunct der Sophistik und zeigt ihr Recht wie ihr Unrecht. Weil sie aber, obgleich sich auflehnend gegen alle Auktoritäten, „von tieferem geistigen Gehalte, von Ernst und Gediegenheit der Gesinnung, wie von wirklichem, gründlichem Wissen entblößt war" und individuelle Zwecke verfolgte, rief sie die Opposition des Socrates hervor und wird nach dieser Seite von Plato behandelt, welcher nun auch in unserm Dialoge das Treiben der sophistischen Rhetorik tadelt, die nach irgend welcher Lust für die eigne Seele wie für die der Bürger ringend um des eignen Vortheils willen das Beste der Bürger übersieht (pag. 501 B. 502 E.). Er fordert zunächst, daß der Rhetor gerecht und des Gerechten kundig sey (461 B. 482 D. 508 C.), auch seinen Beweis durch die Sache, nicht durch Zeugen führe, noch anderer äußerer Mittel sich bediene (pag. 471 E., 473 D. E., 474 A., 476 A.), dann in Uebereinstimmung mit Gorgias gegen Polus, daß er, wenn auch vermöge seiner Kunst fähig Gerechtes und Ungerechtes zu thun, doch nur zur Förderung des Gerechten sie gebrauchen müsse, was auch vortheilhafter sey (pag. 469 D.—481 B. 527 C.), und daß sein Streben, nachdem er sich selbst vervollkommnet habe, dahin gehen müsse, auf den Verstand, νοῦς, der Bürger einzuwirken und sie so gut als möglich, ihre Gesinnung edel zu machen (pag. 513 E., 527 D.). Das sey aber der Wille der Philosophie, sie lehre weder gegen Andere noch gegen Gott Unrecht zu thun**) (522 D.), sie enthalte die wahre Lebensaufgabe des Menschen und sey die wahre Staats- und Redekunst (pag. 521 D.). Den, der dahin strebe, erwarte

*) Eine kurze Andeutung der Erkenntnißlehre der Sophisten. pag. 481 C.

**) Coll. Xen. Mem. I. 1. 11 — 16.

zwar hier kein Lohn, kein Anſehen, da er mit ſeinem Willen, wie die Menſchen einmal ſeyen, nicht ganz durchdringen werde, aber deſto herrlicher werde er in der Unterwelt vor den Richtern beſtehen und deſto reiner auf die Inſel der Seligen wandern. (pag. 526 C.) Die Rhetorik, wie ſie gewöhnlich betrieben werde, ſey nun nicht einmal eine Kunſt, denn ſie wiſſe nicht Grund und Rechenſchaft zu geben von dem, womit ſie ſich beſchäftige, ſie habe keinen Inhalt, ſey ein ἄλογον πρᾶγμα (465 A. 501 A., Phaedr. 260 E.), ſie ſey nur Erfahrung, wie man Luſt im Allgemeinen hervorbringe, und erfordere allerdings dazu eine treffende und muthige Seele, wobei er ſich auf die von Kallikles geforderte φρόνησις und ἀνδρεία bezieht, die auch von Natur geſchickt ſey, mit den Menſchen umzugehen. Schönheit komme ihr auf keine Weiſe zu (pag. 62 C. 463 A.). —

Mit der Rhetorik hängt auf's engſte zuſammen die Sophiſtik. Ein eigentliches Bild von ihr wird im Gorgias nicht gegeben, ſie wird nur im Allgemeinen, ſofern ſie ſich von der Rhetorik trennen läßt, beſprochen. Mehr zeigt ſich ein ſolches im Sophiſten und Protagoras, in welchem letztern wieder die Rhetoren nur einmal und zwar als ſolche, die gern lange Reden ſpinnen, erwähnt werden (pag. 329 A.); die entartete Sophiſtik behandelt der Euthydem. Beide nun, Rhetorik wie Sophiſtik, erſcheinen in unſerm Dialog neben der Staatskunſt, und zwar kommt die Sophiſtik bei der Geſetzgebung in Anwendung, die Rhetorik dann, wenn die Geſetze gegeben ſind und es ſich darum handelt, im einzelnen Falle zu beurtheilen, ob gegen die Geſetze gefehlt iſt; beide ſuchen mit dem Scheine des Gerechten aufzutreten, jene beſonders auf theoretiſchem Gebiete, dieſe bei der Beſprechung practiſcher Fragen. Allein, wenn auch Kallikles nicht Sophiſt heißen und ſeyn will und die Sophiſten als οὐδενὸς ἀξίους (pag 520 C.) bezeichnet, im gewöhnlichen Leben, ſagt Platon, ſcheiden ſie ſich nicht ſo, ſondern da ſie nahe an einander ſtehen, vermengen ſie ſich in ihren Thätigkeiten und wiſſen ſelbſt nicht, weder was ſie mit ſich, noch was andere Menſchen mit ihnen anfangen ſollen. Denn ihre Gebiete ſind unſicher,

es fehlt der Wächter, der sie scheidet (pag. 465 C.). Fast dasselbe ist Sophist und Rhetor, der Sophist geräth bei Anwendung seiner Kunst auf das Feld des Rhetors (520 A. coll. Phaedr. pag. 248 E.), fast dasselbe ist auch Sophist und Staatsmann im gewöhnlichen Sinne (pag. 519 C. cf. Zeller: Gesch. der Philos. 2, S. 165). Jene behaupten, die Bürger gut zu machen und zur Tugend zu erziehen (ἀρετῆς διδάσκαλοι pag. 519 C. coll. Protag. pag. 349 A. 317 B.), diese, wie ein Pericles, Cimon, Miltiades, Themistocles behaupten, sie hätten für das Wohl und für das Beste des Volks gesorgt. Und doch klagen diese, und zu ihnen gesellen sich die die schmeichelnde Redekunst gebrauchenden Rhetoren, das Volk an, jene ihre Schüler, daß sie ihnen mit Undank lohnen. Wie könnte dies aber Jemand thun, der durch sie gut geworden wäre (519 C.); er würde ja vielmehr vermöge der in ihm erzeugten Tugend streben, seinen Wohlthätern wieder wohl zu thun. Sie klagen also sich selbst an, daß sie denen nichts genützt, denen sie genützt zu haben behaupten (520 B. E. coll. Arist. Eth. N. 10. 10. 1180. b. 35 κτλ.). So zeigt sich die Resultatlosigkeit der Sophistik, sofern sie Tugend lehren wollte, und der von Kallikles gepriesenen Rhetorik, deren Ideal, ein πολιτικός zu werden, zugleich mit vernichtet ist*). Ihnen gegenüber steht die Philosophie als

*) Darnach ist Kallikles als ein sophistischer Rhetor auf dem Felde der Politik aufzufassen, gegenüber Hermann, der in ihm nur den πολιτικός sieht (pag. 317. 635. Zeller 1, S. 261. Anm.). Zu hart urtheilt über seinen Charakter Wagner, S. 288. Gorgias hingegen erscheint im Dialog nicht als Sophist, sondern tritt nur als Prunkredner auf. — Um über Kallikles richtig zu urtheilen, muß man auch die Aeußerungen in Betracht ziehen, die er Chärephon gegenüber macht. Da erscheint er Anfangs begeistert von den Reden des Gorgias; er wünscht, daß dessen Kunst so viel wie möglich anerkannt werde, und ladet deshalb den Socrates und Chärephon in sein Haus ein, wo Gorgias eben eine Rede hält. Und als nun Gorgias und Socrates mit einander sprechen und fürchten, die Zuhörer zu lange aufzuhalten, sagt er pag. 458 D., daß er schon viel gehört habe, aber gern noch mehr hören wolle; noch nie habe er sich so gefreut, wie jetzt; er werde zuhören und wenn sie den ganzen Tag über sprächen. — Antheil an der Untersuchung nimmt er erst, nachdem Gorgias und Polus

die wahre Staats- und Redekunst. Der wahre Rhetor wird suchen, durch seine Kunst sich und seine Bürger gut zu machen. Es ist also die ächte Rhetorik nach Plato eins mit der practischen Philosophie.

Auf dasselbe Gebiet verweist nun auch Plato die Rhetorik im Phädrus. In diesem Dialog strebt die Untersuchung, an eine dem Lysias zugeschriebene Rede über das Verhältniß des Liebenden und Geliebten anknüpfend, besonders darzustellen, wie der Mensch dazu komme, sich mit Philosophie zu beschäftigen, und wie er sie treibe, und sucht zunächst zu zeigen, daß es des Menschen Bestimmung sey, die Wahrheit zu erkennen und wie er sie erkenne, indem als das Gebiet der Wahrheit die Urbilder der Dinge, die sich in den Gattungsbegriffen offenbaren, angesehen werden, wie z. B. das, was wir hier Schönheit nennen, seine Urform und wahre Gestalt in der wahrhaften Schönheit, d. h. der Idee der Schönheit findet; — sodann wie ohne die Erkenntniß der Wahrheit es nicht möglich sey, über irgend etwas zu sprechen oder zu schreiben, durch gesprochene oder geschriebene Rede zu wirken *) (pag. 261 A. 272 B.

---

verstummt sind, von pag. 481 C., und zwar auf Veranlassung des Chärephon, der ihm, weil er an einigem zweifelt, räth, den Socrates selbst zu fragen. Da wagt er sich hervor, ἀλλ' ἐπιθυμῶ. Im Verlauf des Gespräches zeigt sich nun, wie er so ganz von Socrates in der Ansicht über das Princip des menschlichen Handels abweicht; er wird in die Enge getrieben, sieht ein, daß Socrates in Manchem Recht hat, und bleibt bei seiner Meinung nur stehen, um sich nicht in Widersprüche zu verwickeln. (pag. 495 A. 494 D.) Dabei wird er unwillig, daß ihm sein Princip allmählich vernichtet wird; er macht Ausfälle gegen Socrates, möchte gern die Untersuchung fallen lassen, setzt sie aber auf Gorgias Mahnung fort (pag. 497 B. 501 C.), und giebt endlich, noch weiter eingeengt, dem Socrates Recht, wie er sagt, damit die Rede zu Ende komme (pag. 505 D. 510 A.), doch auch, weil er so ziemlich überzeugt ist. (pag. 513 C. coll. Bonitz S. 267.) Er nimmt nur noch wenig Theil und überläßt dem Socrates (pag. 522 E.), die Untersuchung zum gehörigen Abschluß zu bringen. So ist sein Charakter besser, als man nach den Grundsätzen, die er vertheidigt, erwartet. Susemihl 1, S. 101 legt zu viel Gewicht auf die aus Liebe zum Princip und in der Hitze des Gesprächs Socrates gegenüber gemachten Ausfälle.

*) Schlegel: de Phaedro Platonico, Offenb. 1855 S. 10 hebt den Gesichtspunct der eignen Glückseligkeit des echten Rhetors zu sehr hervor,

277 B. ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα 247 C. τὸ ἀληθείας πεδίον 248 B.). Darum erwähnt Plato im zweiten Theil die verſchiedenen Arten der Mittheilung, ſcheidet die poetiſche und proſaiſche (pag. 258 D. 278 E.) und unterſucht von der letzteren beſonders die Rhetorik — von pag. 259 E. bis zum Schluß pag. 279 C. In Bezug auf ſie wird gezeigt, daß der Philoſoph allein ein wirklicher Rhetor ſey, weil er als im Beſitze der Wahrheit allein vermöge, um es zunächſt allgemein zu ſagen, im Leben durch Rede auf richtige Art zu wirken (pag. 261 A.).

Ausgegangen wird auch hier (pag. 260 A. coll. 272 D.) von der gewöhnlichen Auffaſſung der Rhetorik, wie wir ſie im Gorgias von Polus und Kallikles vertreten finden. Demnach iſt's alſo nicht nöthig, daß der Rhetor wiſſe, was das wirklich (τῷ ὄντι, ὄντως) Gerechte, Gute oder Schöne ſey, ſondern er hat ſich nur darum zu kümmern, was der Menge derer, die da richten ſollen, gerecht ſcheine oder was gut und ſchön, denn vom Scheine aus erfolge alles Ueberreden, nicht aus der Wahrheit. Und iſt er im Beſitze ſeiner Kunſt, wird er auch fähig ſeyn, daſſelbe denſelben bald als gerecht, bald, wenn er will, als ungerecht darzuſtellen, ſowohl vor Gericht als vor der Volksverſammlung (261 B. D.). Auch der Anſicht des Gorgias wird gedacht, und gleichfalls wieder in einer Weiſe, wonach das Unredliche von ihr ausgeſchloſſen iſt (S. 267 A.). Endlich galt dieſe Kunſt für lehrbar und zwar für hinreichend, ihre Schüler weiſe zu machen, und deshalb zeigten die Rhetoren in Schriften über die Kunſt der Rede (266 C. D), wie ſie zu erlernen. (coll. pag 261 B. c. not. Stallb.) Demnach iſt alſo Zweck der Rhetorik: zu überreden (πείθειν und πιθανῶς λέγειν), und dies geſchieht mit Gründen, die von der Wahrheit abſehen und aus dem genommen ſind, was der Menge gut ſcheint; als Feld, auf dem ſie ſich bewegt, erſcheinen die Gerichtshöfe und andere

---

wenn er ſagt, Plato habe auf die Frage antworten wollen: qua ratione fieri potest, ut verum cognoscatur et ad bene vivendum adhibeatur. coll. pag. 34: Progr. 1854. pag. 31). Leider erlaubt uns der Raum nicht, unſre Anſicht über den Grundgedanken des Dialogs ausführlicher zu entwickeln.

öffentliche Verſammlungen (261 B.); ein Inhalt wird nicht angegeben, man müßte denn das Reden über Gerechtes, Gutes und Schönes ſo nennen wollen, was jedoch ihr nicht eigenthümlich iſt. Dagegen hebt Plato hervor, daß die Rhetorik jenen Zweck nicht in der Art verfolge, daß ſie dem Scheine dienen wolle, ſondern ſie glaube im Gegentheil ſelbſt beſſer angewendet werden zu können, wenn Jemand ſich erſt die Erkenntniß der Wahrheit verſchaffe, dann zu ihr komme und ſie annehme; ſo viel ſey freilich gewiß, daß ohne ſie, auch wer das Wahre wiſſe, nicht mit Kunſt könne überreden (pag. 260 D.). Somit behält ſie ihren Zweck, erſcheint ohne Inhalt und wird als Form hingeſtellt. Beſteht ihr Weſen aber in der Form, ſo folgt weiter, daß ihr Gebiet nicht blos die Gerichtshöfe und ſonſtige politiſche Verſammlungen ſind, ſondern daß ſie auch in Privat-Verhältniſſen (ἐν ἰδίοις), bei wichtigen und nicht wichtigen Dingen, anwendbar ſeyn wird (pag. 261 B. coll. Gorg. 456 B.). Doch Plato geht noch genauer auf die Anſicht der Rhetoren ein und unterſucht, ob es möglich ſey, ohne Kenntniß des Wahren zu überreden. Geſetzt alſo, der Zweck der Rhetorik ſey, etwas glaubhaft zu machen (πιθανόν) in der Weiſe, daß es gleich dem Wahrſcheinlichen (εἰκός) — coll. pag. 237 C. — durch den Schein, nicht durch die Wahrheit bewirkt werde (pag. 272 D. 273 B. coll. Arist. Rhetor. 2. 24. 1402 a. 18), ſo iſt auch wieder klar, daß das Wahrſcheinliche nur glaublich wird wegen der Aehnlichkeit, die es mit dem Wahren hat. Es müßte alſo der Rhetor im Stande ſeyn, Jedes mit Jedem, das möglich iſt verglichen zu werden, auf jede mögliche Art zu vergleichen, und wenn ein anderer durch Vergleichen wirkt, ohne daß er ſich's merken laſſen will, deſſen Art und Weiſe an's Licht zu ziehen (261 E.). Ob aber und wie weit zwei Dinge ähnlich oder unähnlich ſind, kann nur der genau wiſſen, der die wirkliche Beſchaffenheit jedes Dinges weiß (pag. 262 A. 273 D.). Und ſo ergiebt ſich, daß, um die Kunſt der Rhetorik, die formell und überall anwendbar iſt, mit dem Zwecke des πείθειν auszuüben, man die wahre Beſchaffenheit des Gegenſtandes, von dem man

sprechen will, kennen muß. Wer aber dieſe, alſo die Wahrheit kennt, wird die Zuhörer nur im Scherz irre zu leiten ſuchen können (262 D.). Am meiſten kommt dies in Betracht bei den Gegenſtänden, hinſichtlich derer die Anſichten der Menſchen differiren (*τὰ ἀμφισβητήσιμα*, 263 C.), wie z. B. wenn es ſich darum handelt, zu beſtimmen, ob etwas gerecht oder gut iſt, während alle übereinſtimmen, z. B. in dem, was Eiſen oder Silber iſt (pag. 263 A. coll. Arist. Rhet. 1. 6. 1362. b. 30). Drum wird der wahre Rhetor immer zunächſt eine Definition deſſen geben, worüber er ſprechen will (Forderungen, wie ſie Socrates nach Aristot. Metaph. XIII. pag. 1078 B. 23—28. Xenoph. Mem. IV. 6. 1 aufſtellte), damit ſeine Rede wie ein lebendes Weſen einen Leib mit Kopf und Fuß habe und wohlgeſtaltet werde, indem die Theile mit einander und mit dem Ganzen in Harmonie ſtehen (264 C. coll 268 D.). Dabei kann er auf zweierlei Art verfahren, analytiſch oder ſynthetiſch, indem er entweder das vielfach Zerſtreute, das Einzelne, unter eine Idee bringt und von dieſer aus ein jedes definirt, — alſo eine Definition per genus giebt — oder die allgemeinen Begriffe in die Theile, aus denen ſie entſtanden ſind, auflöſt (265 D.) (*διαιρέσεις* und *συναγωγαί* 266 B.) (coll. Phileb. 14 C. — 18 E. Zeitſchr. f. Philoſ. Bd. 33. pag. 70 – 72.) Iſt er deſſen fähig, daß er das Eine und Viele, das Genus mit ſeinen Arten, betrachtet, ſo iſt er auch im Stande zu reden und zu denken, (*λέγειν τε καὶ φρονεῖν*) und verdient den Namen eines Dialektikers *). (266 B. C.) (*τὸ εἶδος διαλεκτικὸν*) Somit muß der Rhetor nicht nur die Wahrheit hinſichtlich des Gegenſtandes, den er

*) Die früheren Rhetoren lehrten, daß die Rede beſtehe aus *προοίμιον*, *διήγησις* (coll. Arist. Rhet. I. 1354. b. 18.) *μαρτυρίαι τ' ἐπ' ἀυτῇ, τεκμήρια, εἰκότα*, und einzelne Rhetoren fügten noch andere Theile hinzu, wie *πίστωσις, ἔλεγχος, ἐπάνοδος* und dergleichen (pag. 267.). Alle dieſe Lehren, meint Plato, treffen das Aeußere, nicht das Weſen der Kunſt, ſie behandeln das, was vor der Kunſt liegt, nicht die Kunſt ſelbſt; auch nützt es nichts, alle Theile der Kunſt zu wiſſen, wenn man nicht im Stande iſt, das Einzelne von dem, was man ſagen will, *πιθανῶς λέγειν τε καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι*. Hinſichtlich deſſen aber weiſen die Rhetoren, da ſie ſelbſt nicht kundig ſind des *διαλέγεσθαι*, ihre Schüler auf ſich ſelbſt. (269 C.)

behandeln will, wissen, sondern auch im Stande seyn, ihn nach genus und species zu verfolgen (273 E.) und in seinem Verhältniß zu andern, die auf ihn Einfluß haben, darzustellen. (270 D.) Darin liegt zugleich seine Kunst. War nun die Rhetorik eine Form, so ist ihr Wesen in der Art des Dialektikers gefunden und die wissenschaftliche Methode, die der Rhetor zu befolgen hat, bestimmt.

War ferner der Zweck des Rhetors das Ueberreden, so wird der wahre Rhetor die Ueberredungs-Kunst anwenden, seine Zuhörer zur Tugend zu führen (269 C.) Und damit geht er aus dem theoretischen Gebiete auf das sittliche über und wendet sich an die Seele, denn diese soll überredet werden. (270 E. 271 A.) Um aber dies zu erreichen, muß er das Wesen der Seele kennen und also wissen und lehren zunächst: welche Beschaffenheit die Seele von Natur hat, ob sie einfach oder, in ähnlicher Weise wie der Körper, vielgestaltig ist (*λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη — ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει* 271 C.), dann wie weit sie bestimmt ist zu handeln oder etwas zu erleiden, und von wem (*τὰ τούτων παθήματα*), und endlich aus welchen Gründen dies geschieht, — so daß offenbar ist, in welcher Beschaffenheit, durch welche Reden, aus welchen Gründen mit Nothwendigkeit die eine Seele überredet wird, die andere nicht (271 B.). Alles dies kann er aber nur näher erörtern, wenn er zugleich die Natur des All, mit dem der Körper wie die Seele in genauem Zusammenhange stehen (coll. Phileb. 28 E. 29.), betrachtet und kennt (269 C.). Mit solchen Kenntnissen muß er dann ins Leben gehen und suchen bei jedem Falle zu finden, welche Art der Seele es ist, zu der er sprechen soll, und welche Rede anzuwenden, denn so viel Arten der Seele es giebt, so viel giebt es Arten der Reden. Demnach richtet sich die Form der Rhetorik, die im Grunde überall dieselbe dialektische ist, in ihrer Anwendung nach dem Object, das sie behandelt, und nach dem Subject, an das sie sich wendet. Hat der Rhetor dies erreicht, dann mag er hinzunehmen die Mittel, welche die Rhetoren empfahlen, den rechten Zeitpunct, die kurze Redeweise, Mitleid oder Schrecken

zu erregen, u. dergl. (272 A.). Er erwirbt also seine Kunst durch Wissenschaft und Uebung, aber er bedarf auch noch einer natürlichen Anlage, die er mitbringt aus dem frühern Leben, in dem er die Ideen geschaut hat (269 D.). So ist die wahre Rhetorik ein Leiten der Seele durch Reden (261 A. 271 C.); sie sucht, ausgerüstet mit der Kenntniß der Wahrheit, namentlich kundig des wahrhaft Gerechten, Schönen und Guten, und mit Einsicht in die Natur der Seele, sich bedienend der dialectischen Methode, die Seelen der Menschen zu überreden, daß sie ihr auf den Weg der Wahrheit und Tugend folgen (270 B.). Sie pflanzt und säet mit Einsicht (μετ' ἐπιστήμης) in die Seelen Reden, führt sie zum Gerechten und Schönen (276 A. 277 B. 278 A.), und bewirkt, daß sie glückselig leben, soweit es dem Menschen möglich ist (277 A.). Der Rhetor erscheint als διαλεκτικός und ψυχαγωγός. Dabei verfolgt er nicht als Zweck, Macht oder Ansehen bei den Menschen zu erlangen, sondern er hat ein höheres Ziel, er will Gott gefällig sprechen und nach Vermögen handeln. (273 E.) Wer dies thut, wird aber nicht mehr mit Recht Rhetor, Dichter oder Gesetzgeber genannt, sondern er wird, wenn Gott den Namen des Weisen (σοφός) für sich behielt, mit dem Namen eines Freundes der Weisheit (φιλόσοφος) geschmückt werden müssen. So geht der Begriff des Rhetors auch hier über in den des Philosophen. (278 C. D.), cfr. Susemihl S. 274.

Wenn Deuschle in seiner scharfsichtigen Untersuchung „über den innern Gedankenzusammenhang im platonischen Phädrus" (Ztschrft. f. Altrthmsw. 1854. No. 4. 5. 6.) S. 38 für den Zweck des Dialogs hält: „auf Grund der Lehre von der Seele eine wissenschaftlich begründete Vermittlung zwischen der Philosophie und den ihr zunächst gleichgeordneten Thätigkeiten menschlichen Geistes zu erzielen, unter denen die Rhetorik den vorzüglichsten Platz behauptet", — so bemerken wir, daß die Rhetorik, die Dichtkunst, die Kunst des Gesetzgebers, sobald sie den einzig wahren Zweck verfolgen, neben der Ueberredung im weitesten Sinne auch Tugend zu erreichen, d. h. die Seelen der Menschen zum Gerechten und Schönen zu führen, mit der Philosophie, wie sie hier

aufgefaßt wird, identisch sind. Deuschle läßt sie S. 41 nur „ihre wahre Nahrung in der Philosophie suchen". Allein wenn man auch die Dichtkunst und die Kunst des Gesetzgebers, trotzdem daß sie denselben Zweck wie die practische Philosophie haben müssen, noch von dieser unterscheiden kann, so bleibt doch für die echte Rhetorik kein besonderes Gebiet übrig, denn sie hat denselben Inhalt, denselben Zweck, befolgt dieselbe dialectische Methode, wie die Philosophie, und verkehrt gleich ihr unmittelbar mit den Seelen der Menschen, indem sie dieselben zum Bessern zu leiten sucht. — Sagt Susemihl S. 277: „Mit einem Worte, das Verhältniß des idealen Grundes zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntniß, von denen die Mittheilung oben an steht, ist der Grundgedanke des Dialogs", so würde dies doch heißen, da zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntniß zunächst sinnliche Objecte, die ja vorhanden seyn müssen, wenn überhaupt ein Erkennen stattfinden soll, dann Sprache und Schrift gezählt werden: das Verhältniß der Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) zu den Objecten, zu Sprache und Schrift, oder da es besonders hervorgehoben wird, zur Mittheilung. Es müßte also im Phädrus von der *ἀνάμνησις* gehandelt und gezeigt werden, wie alle Mittheilung auf ihr beruhe. Das geschieht nun auch im ersten Theile; im zweiten wird allerdings noch von der Mittheilung gesprochen, aber nicht mehr gefragt, wie sie überhaupt möglich sey, d. h. nach ihrem idealen Grunde, sondern die Möglichkeit der Mittheilung wird vorausgesetzt und die Art gesucht, welche die richtige sey, d. h. die sey, durch welche man im Leben wirken könne, und deshalb wird die Richtung der Rhetorik besprochen. Scheint Susemihl nun den zweiten Theil des Dialogs in seiner Bedeutung zu sehr gegen den ersten herabzusetzen, so geht Stallbaum den umgekehrten Weg, nimmt den Grundgedanken des zweiten Theils und versucht, ihn als auch in dem ersten enthalten darzulegen. Denn er sagt (Prolegg. ad Phaedrum 1857. pag. 33.), Plato habe, indem er die falsche Rhetorik der Vernachlässigung der Philosophie überführe, zeigen wollen, daß die Philosophie, da sie ja im Streben nach den Ideen, im Er-

faſſen derſelben und im dialectiſchen Denken beſtehe, die ſicherſte Lehrerin ſey, ſowohl Wiſſenſchaft zu erlangen, als zu verbreiten und zu lehren (coll. pag. 65. 75 ex. 79 ex. 88.). Aber es läßt ſich die Unterſuchung über die Liebe zur göttlichen Wahrheit (coll. pag. 83. 88.)] nicht dem Zweck einer Verherrlichung der Philoſophie unterordnen, ſondern ſie iſt Selbſtzweck. Hinſichtlich des zweiten Theils verwirft Stallbaum (S. 84) mit Recht die Anſicht, daß hier geſtrebt werde, die Rhetorik des eiteln Scheines zu überführen (ut ars rhetorica inertiae et vanitatis convincatur), und macht dagegen geltend (S. 83.), Plato habe den Zweck, die Gewalt und Vortrefflichkeit der Dialectik zu zeigen (inprimis dialecticae vim et praestantiam ostendi et in clara luce collocari arbitramur). Er verſteht aber unter Dialectik nicht blos die dialectiſche Methode und die theoretiſche Beſchäftigung mit dem wahrhaft Seyenden, ſondern legt ihr alles das bei, was als Inhalt und Zweck der wahren Rhetorik angegeben wird. —

Suchen wir nun ſchließlich die Bemerkungen, die hier und da im Phädrus über die Luſt gemacht werden, zu einem Bilde zuſammenzufaſſen, ſo finden wir, daß die Lehre von der Luſt weiter entwickelt iſt, als im Gorgias, aber noch nicht ſo ausgebildet, wie im Philebus. Es möchte deshalb auch hiernach dem Phädrus in der Reihe der platoniſchen Dialoge ſeine Stelle zwiſchen jenen beiden Dialogen anzuweiſen ſeyn. Zunächſt wird analog der Unterſuchung im Protagoras (pag 351 B.) davon ausgegangen, daß der Menſch von zwei Principien (pag. 237 D.) geleitet werde, dem Streben nach Luſt und dem Streben nach dem ſittlich Beſten (δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου), und es wird jene Begierde nach Luſt als dem Menſchen eingeboren, dieſe δόξα aber als eine erworbene bezeichnet. Zwar neigt ſie ſich in ihrem Urſprung jener zu, ſofern ſie dem Menſchen durch göttliche Fügung verliehen und in ſeinem Verſtand (νοῦς) vorgebildet iſt, aber ſie unterſcheidet ſich von ihr dadurch, daß jene ohne alle Uebung und Anſtrengung dem Menſchen zu Theil wird, ſie jedoch, wenn ſie nicht durch Erziehung und Unterricht geleitet wird, nur ſelten den Weg zu dem wirklich Beſten (ἐπὶ τὸ ἄριστον) findet. Beide

treten mit einander in Kampf; bald ſiegt die eine, bald die andere; ſiegt das ſittliche Streben, ſo entſteht Beſonnenheit, ſiegt die Luſt, Zügelloſigkeit (hier ὕβρις genannt). Dieſe faßt wieder verſchiedene Arten (ἰδέαι) in ſich; gewinnt z. B. die Begierde nach Speiſe und Trank die Oberhand über den λόγος, ſo entſteht Schlemmerei (γαστριμαργία), Trunkſucht und dergleichen; herrſcht die Begierde nach Schönem vor und wird ſie von den ihr verwandten Begierden zur Luſt an körperlicher Schönheit verleitet, ſo entſteht ſinnliche Liebe (ἔρως) (238 C.). Alle ſolche Luſt iſt aber nur für den Augenblick (ἐν τῷ παραυτίκα pag. 240 B.), tritt nicht ohne vorhergegangene Unluſt ein, gleicht der thieriſchen, wird mit Recht ſclaviſch genannt und ſtrebt der eigentlichen Natur des Menſchen entgegen (251 A). Höher ſteht die Luſt, die aus der Beſchäftigung mit wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen hervorgeht (258 E.) und ſich in der Freude am geſchriebenen oder geſprochenen Wort offenbart (276 D.). Sie iſt ähnlich der höchſten Luſt, welche der Verſtand empfand, als er die Ideen am überhimmliſchen Orte ſchaute (ἐπαθεῖ 248 D.), und gleicht der Luſt, die ihn durchdringt, wenn er die Idee in einer irdiſchen Geſtalt wiedererkennt. (γέγηθεν 251 D. E.).

Recenſionen.

Aeſthetik von Robert Zimmermann. Erſter hiſtoriſch-kritiſcher Theil oder: Geſchichte der Aeſthetik als philoſophiſcher Wiſſenſchaft von Robert Zimmermann. Wien, 1858.

Eine über 800 Seiten ſtarke Geſchichte einer noch ſo jungen Wiſſenſchaft wie die Aeſthetik kündigt ſich ſchon durch ihr Erſcheinen als ein Werk gründlichen Fleißes an, und der nähere Anblick erweiſt ſie als eine Arbeit ausgezeichneten Scharfſinnes. Dabei zeigt der doppelſeitige Titel zugleich die doppelte Tendenz des Buchs: wir haben eine hiſtoriſche Darſtellung, aber mit fortwährender Rückſicht auf das Syſtem des Verfaſſers, und dies iſt kein ſolches, daß es aus den ſeitherigen Elementen organiſch zuſammenwüchſe, ſondern es tritt mit den meiſten Vorgängern

in entschiednen Widerspruch, und will zum erstenmal eine Aesthetik als reine Formwissenschaft gestalten, und geht aus der Herbart'schen Schule hervor, die seither auf diesem Gebiet kaum vertreten war, und huldigt ihrem Realismus. Dadurch erwächst für den Berichterstatter die doppelte Aufgabe: einmal den Standpunct Zimmermann's, wie er in dieser kritischen Einleitung hervortritt, zu bezeichnen und zu prüfen, dann die historische Darstellung näher in's Auge zu fassen.

Zunächst fällt es auf, aus der Vorrede zu entnehmen, daß trotz der Dicke des Buchs doch nicht nur alle technischen, sondern auch alle historischen, ja selbst die mehr systematischen Bestandtheile der Aesthetik, sowie der einzelnen Kunstlehren von dieser Geschichte ausgeschlossen sind; nur die philosophischen und unter ihnen nur wieder die Begriffe des Schönen selbst sowie der Kunst bilden den Gegenstand der Darstellung. Aber ist denn die richtige Auffassung des Rhythmus und der Harmonie in der Musik, ist der Begriff der Plastik oder die Entwicklung des Epischen, Lyrischen, Dramatischen aus dem Wesen der Poesie, wie aus der Natur des Geistes nichts Philosophisches? Hat sich nicht die allgemeine Idee in der Durchführung als Princip zu bewähren? Da müssen freilich Lessing, Winckelmann, Goethe, Humboldt und andre zu kurz kommen, die nicht sowohl das Schöne als solches, sondern die Gesetze seiner Verwirklichung im Besondern aufgesucht und gefunden haben. Ich meine, es wäre gerade die Aufgabe eines Buchs, das die Geschichte der Aesthetik schildern soll, das Ganze in seiner Fülle aufzufassen und darzuthun, wann und wie die mannichfaltigen Bausteine gebrochen und behauen wurden, die sich nun zu einem Systeme zusammenfügen. Das Philosophische darf das Concrete nicht ausschließen, wenn es nicht neben der Wirklichkeit ein Schattendaseyn fristen will. Andererseits scheint Zimmermann das Aesthetische zu sehr in eine bloße Aufzählung wohlgefälliger Formen zu setzen und die eigentliche Begründung bald der Metaphysik, bald der Psychologie zuzuweisen. Gerade die philosophische Frage ist überall die nach dem Grunde; wenn wir nicht wissen, woher

etwas kommt und wohin es strebt, wenn wir nicht forschen, warum und wodurch es ist, so wird uns niemals das Was der Dinge offenbar werden. Wenn die Aesthetik z. B. blos sagen soll, was häßlich ist, wenn sie nicht einmal die Frage aufwerfen soll, wie sich das Häßliche zum Schönen verhält, wie es möglich oder nothwendig ist, was ist dann Philosophisches an ihr?

Schon bei Platon und Aristoteles stellt Zimmermann die Behauptung auf, es knüpfe sich an beide eine doppelte Reihe von Aesthetikern; der einen Classe sey der Inhalt alles, die Form nichts, der andern liege die Schönheit nur in der Form. Aristoteles sey der eigentliche Vater der reinen Formalisten, Platon der Urheber der ästhetischen Materialisten oder stofflichen Schönheitsphilosophen geworden. Zwischen beiden Parteien schwanke in der Geschichte unsrer Wissenschaft unaufhörlich die Wagschale, und ihren Kampf bringt Zimmermann geistvoll mit dem des Monismus und Individualismus in Verbindung. „In der Begleitung derjenigen metaphysischen Lehre, die als die letzte Grundlage aller nichtigen Vielheit der Erscheinungen nur Ein Seyn, Eine alles umfassende Substanz, Ein All-Eines unter den wechselnden Namen der Substanz, der Materie, des Ich, des Absoluten, der logischen Idee ansieht, finden wir stets auch die stofflich-materialistische Aesthetik. Denn wenn Alles was ist nur Eines ist, alle Vielheit und Mannichfaltigkeit aber nur vorübergehender Schein, so folgt unmittelbar, daß nur dieses Eine auch die Grundlage dessen seyn kann, was als schön sich in der Welt der Erscheinungen darstellt. Nur aus dem Grunde ist daher das Schöne so zu nennen, weil in ihm das Eine Seyn ganz und vollkommen zur Aeußerung gelangt. Durch den Inhalt bedingt, ist der Form nach das Schöne gleichgiltig; daß das Eine Seyn, das absolute, der Geist in ihm, nicht wie es zur Erscheinung kommt, macht das Schöne schön. — Der Individualismus ist jene metaphysische Lehre, die von der Vielheit, Mannichfaltigkeit und unendlichen Unterschiedenheit der Erscheinung auf eben so große Vielheit, Mannichfaltigkeit und specifische Eigenartigkeit

der wahrhaft ſeyenden Grundweſen ſchließt, die hinter dem Schein nicht Ein Seyn, Ein Unveränderliches, Eine Subſtanz, ſondern *vieles* Reale, viele einfache Grundweſen vorausſetzt, die Erſcheinungswelt ſelbſt aber für aus dem Zuſammenwirken dieſer Vielen hervorgegangen und hervorgehend anſieht. Wo aber eine Verbindung Mehrerer zu einem Ganzen ſtatt hat, da iſt auch *Form*, und die Erſcheinung, welche das Reſultat jener Verbindung iſt, charakteriſirt ſich durch die letztere. Wie aber überhaupt die Erſcheinung nur die Folge einer Form iſt, kann auch die ſchöne Erſcheinung nur in gewiſſen Verbindungsformen ihren Grund haben."

Zimmermann erkennt ſelbſt, daß in dieſer ſchroffen Geſtalt der Monismus dem unabweislichen Bedürfniß nach Sonderung, der Individualismus dem nach Einheit widerſpricht; ſchwerlich aber wird der Friede anders möglich ſeyn, als daß man den Wahrheitskern beider Lehren feſthält, nicht dadurch, daß man das Eine neben das Viele ſtellt, ſondern daß man das Viele aus dem Einen entwickelt und in dem Einen begreift; ſo wird es auch nicht genügen, wenn neben der reinen Form, die den Aeſthetiker einzig beſchäftigen ſoll, dem Gehalt in der Ethik ſein Werth geſichert bleibt; denn dann ſieht man ja immer das Schöne in der Form allein ohne Rückſicht auf den Gehalt, der vielmehr einer andern Sphäre angehört. Eine Aeſthetik, die ſich über die in ihrer Schroffheit ungenügenden Gegenſätze erhebt, wird alſo einmal zeigen, daß die Form dem Inhalt des Seyns nicht gleichgiltig iſt, ſondern unterſuchen, *wie* der Geiſt im Schönen zur Erſcheinung kommt, dann aber auch wieder den Grund der Verbindungsformen aufſuchen, die eine Erſcheinung zur ſchönen machen, und nicht die reine und leere, ſondern die ausdrucksvolle geiſtgeſetzte und geiſtoffenbarende Form oder die Formweſenheit zum Ausgangspuncte der äſthetiſchen Forſchung nehmen. Meine Aeſthetik *) ſucht daher zu zeigen, auf welche Weiſe der

*) Sie wird wohl ſchon ausgegeben ſeyn, wann dieſer Aufſatz erſcheint, und war unter der Preſſe, ehe das Zimmermannſche Buch mir bekannt wurde.

ideale Gehalt zur sinnlich wohlgefälligen Erscheinung kommt, auf welche Weise in den sichtbaren, hörbaren Formen und ihrer Mannichfaltigkeit die Einheit und der Gedanke sich ausprägt und volle Verwirklichung gibt.

Dabei möchte ich hier sogleich bemerken, wie weder Platon noch Aristoteles in der Einseitigkeit der Gegensätze stehn, die sie nach Zimmermann anführen sollen. Denn Zimmermann selber hat sehr gründlich und vortrefflich dargethan, wie Platon im Philebus das Wohlgefallen am Schönen von dem Eindruck des blos sinnlich Angenehmen und des Nützlichen sondert, das Schöne in bestimmten Verhältnissen, in Symmetrie und Maß zur Erscheinung kommen läßt, also die Form ganz entschieden betont. Aber was dieser Form und Erscheinung zu Grunde liegt, das ist die Idee, das Gute; wenn sie in ihrem Glanze offenbar werden, dann erfreut uns die Schönheit. Weil das Gute Harmonie ist, tritt Harmonie auch in seiner Erscheinung zu Tage. Die Grenze (πεφας) vermittelt nach Platon gerade das Eine und Viele, die Idee und Materie, und das Schöne entsteht ihm, wenn durch die königliche Seele des Zeus Ordnung und Gesetzmäßigkeit in der Welt des Stoffes verwirklicht wird. Wenn aber Aristoteles das Schöne in die Form setzt, so muß man zum richtigen Verständniß seinen Formbegriff beachten. Die Form ist ihm im Unterschiede von der Materie das Wesen der Wirklichkeit, ihr Grund und Zweck, in der Form ist ihm der Begriff des Gegenstandes realisirt; die Form ist ihm niemals inhaltslos, vielmehr inhaltsvoll und inhaltgebend, durch die Form wird erst verwirklicht, was in der Materie der Möglichkeit oder Anlage nach vorhanden war. Wie könnte Aristoteles die Poesie philosophischer als die Geschichte nennen, wenn er irgend die Trennung des idealen Gehaltes von der schönen Form gestattete? Nur dadurch befriedigt uns die Tragödie, daß in ihr die poetische Gerechtigkeit erscheint, welche eins ist mit der sittlichen Weltordnung. Ich stimme Zimmermann vollkommen bei, wenn er im Sinne des Aristoteles sagt: „Es ist das Weltgesetz, das uns in der Handlung der Tragödie anschaulich werden soll, das

zugleich den höchsten Zweck und das innerste Wesen alles Werdens und Seyns ausspricht und im Mikrokosmos einer abgeschlossenen Handlung uns das lebendige Bild des in sich versöhnten und vollendeten Weltalls bietet." Das ist aber etwas anderes als bloße Verhältnißmäßigkeit der äußeren Form, vielmehr ist es der ideale Gehalt, der diese von innen heraus bedingt und in ihr eine entsprechende Darstellung findet.

Zimmermann setzt das Schöne nur in Verhältnisse, abgesehn von allem Inhalt; da müßte wohl die Buchstabenformel für Gleichungen den reinsten ästhetischen Eindruck machen. „Die Gegenstände des Geschmacksurtheils sind nichts anders als Verhältnisse, Formen," sagt er, und fordert mit Herbart auf „zu solchen Abstractionen, in welchen das Besondre der Naturdinge wie der Kunstwerke als zufällig bei Seite gesetzt wird, um nur die ästhetischen Elemente hervorzuheben, gleichviel wo und zu welchen Einheiten verbunden sie vorkommen." Wir kennen in der Kunst diesen Formalismus, es ist die verrufene akademische Manier, die allerhand gefällige Formen und allgemeine Regeln sammelt und darnach ihre Werke zusammensetzt; aber es war nicht die Blüthe, sondern der Verfall der Malerei, als man in Italien die Formen Raphael's und Michel Angelo's ohne Rücksicht auf den sie bedingenden geistigen Gehalt äußerlich abschrieb und beliebig anwandte, aus der originalen Schönheit ward eine widerwärtige Manier. Alles Schöne ist individuell. Das hätte Zimmermann in meinem Buch über das Wesen und die Formen der Poesie lernen können, eine Schrift, die er seltsamer Weise dem Hegelschen Monismus anreiht, während sie eine ganz andre Weltanschauung bekennt; er hätte dort lernen können, wie das Versmaß der Braut von Korinth seinen höchsten Werth gerade dem Einklang mit diesem Stoffe verdankt, wie das Sapphische, das Alkäische Metrum eine formale Schönheit haben, die gegen den Inhalt keineswegs gleichgiltig ist, vielmehr aus demselben hervorquillt und demselben seine entsprechende Gestalt gibt. Man bewundert die Formenvollendung von Goethe's Iphigenie; aber wer möchte sie auf den Götz übertragen? Die bloße Combination

wohlgefälliger Formen und Verhältnisse sieht die eigentliche Schönheit in den Figuren des Kaleidoskops oder in der Arabeske, und darauf weist auch Zimmermann hin, ähnlich wie Hanslick alle Musik in eine tönende Arabeske erniedrigt hat. Warum sind doch „die menschlichen körperlichen Formen zur Darstellung der höchsten Gedanken des Menschen am geschicktesten"? Doch wohl weil in ihnen der persönliche Geist sich Gestalt gegeben hat, weil sie der Ausdruck der Seele sind. Aber nach S. 326 soll die Formschönheit mit dem Wesen der Dinge weiter nichts zu schaffen haben. So fern ist Zimmermann von dem Aristotelischen Formbegriff oder von der neueren Einsicht, daß die Form als das selbstgesetzte Maß innerer Bildungskraft aufzufassen sey, daß er den Stoff und Gehalt den Werth der Schönheit nicht erhöhen läßt, daß ihm also das alkäische Versmaß mit seinem auf- und abwallenden Wogenschlage ebenso schön erscheint in einem Gedicht, das den stillen Frieden der Seele malt, als in einem andern, welches eine unruhig anstrebende Gemüthsbewegung ausdrückt; offenbar ist es aber nur für diese geeignet, nur in Verbindung mit ihr ästhetisch befriedigend, während es im andern Fall einen unaufgelösten Widerspruch statt des Wohlgefühls der Harmonie hervorruft. Aber Zimmermann meint buchstäblich S. 177, wenn auf den Gehalt etwas ankäme, „so müßte eine erzene mit Gold ausgefüllte Statue schöner seyn als eine erzene hohle, während sie doch gewiß nur werthvoller ist." Wie äußerlich ist es aber, die Form als einen für sich fertigen Behälter anzusehn, in den man diesen oder jenen Stoff hineingießt! Die Form der Statue wird nicht schöner, ob sie in Gold oder Erz ausgeprägt ist, aber sie empfängt den idealen Werth ihrer Schönheit dadurch, daß sie einen geistigen Charakter auf entsprechende Weise veranschaulicht. Es ist diese bestimmte Idee des Göttlichen, welche die Züge des Phidias'schen Zeus, der Juno Ludovisi gebildet hat und beseelt; „dem Vandalen sind sie nichts als Stein", aber nur ein Pfuscher würde es versuchen, solche Formen für Bacchus oder Minerva zu verwenden, und nur ein Unverständiger könnte die sanftschwellenden Linien der Mediceischen

Venus an einem Hercules ſchön finden. Nicht dadurch werden die Formen werthvoll, daß man ſie mit theurem Gold ausfüllt, ſondern dadurch, daß der rechte Inhalt in ihnen lebt, daß ſie in ihren wohlgefälligen Verhältniſſen nicht leer und nichtsſagend ſind, ſondern einen idealen Gehalt verwirklichen. Zimmermann gebraucht S. 706 noch ein anderes Gleichniß, und er ſagt von Solger: „Er blickt auf dramatiſche Kunſtwerke hin, die den höchſten ſittlichen Conflict in ſchöner Form darſtellen, und meint, dieſer Umſtand ſey es, der ihnen ihre Schönheit gibt. Als ob, weil köſtliche Arzneimittel in ſchönen Töpfen aufgewachſen ſind, nun jedes Gefäß, in dem eine Arzneipflanze wächſt, ſchön ſeyn müßte!“ Das Gleichniß hinkt nicht blos, ſondern läßt ſich eher umkehren, wenn es treffen ſoll. Die dramatiſche Form iſt kein Topf, in welchem man Gewächſe zieht, ſondern der naturwüchſige Leib für die Darſtellung ethiſcher Conflicte, und nur wenn dieſe zu einer unſer Gewiſſen, unſern Glauben an eine ſittliche Weltordnung befriedigenden Löſung kommen, wenn ſie harmoniſirt werden oder das Gute ſich im Sieg über ſie bewährt, iſt die Harmonie der äußern Form am Orte, ſonſt wäre ſie ein Widerſpruch mit dem Innern. Es verſteht ſich ebenſo von ſelbſt, daß nicht jede Löſung ſittlicher Conflicte ein kunſtgerechtes Drama iſt, daß der Dichter die Charaktere lebendig machen, daß die Gliederung des Stoffes nach wohlgefälligen Verhältniſſen, daß der rhythmiſche Wohllaut der Sprache hinzukommen muß: aber der Leib verlangt eine Seele, und es iſt der Geiſt, der ſich den Körper baut. Wenn Zimmermann ſagt (S. 718): „Die Schönheit bedarf gar keines Gehalts“, (S. 171): „das Inhaltsleere iſt am Platze in der Aeſthetik“, — ſo finde ich nur die gehaltvolle Form wahrhaft ſchön, dagegen alles leere Formenſpiel, alle ſinnloſe Combination ſymmetriſcher oder rhythmiſcher Verhältniſſe entſchieden langweilig, gerade wie jene nichtsſagenden regelmäßigen Geſichter. Daß in Symmetrie, Proportionalität und Rhythmus eine individuelle Lebensidee ſinnlich wohlgefällige Geſtalt gewinnt, daß in der allgemeinen Ordnung die perſönliche Freiheit ſich bethätigt, daß keine fertige Form äußerlich aufgetragen

ist, sondern die Bildung des Aeußern organisch erwachse und ausdrucksvoll für das Innere werde, darauf beruht die Schönheit. Aber Zimmermann erklärt sich gegen eine Aesthetik, die in der äußern Form sogleich den Ausdruck der innern Seele suche, er tadelt Herder's Wort, daß ohne Geist die Form eine todte Scherbe sey, und will es damit widerlegen, daß er fragt: ob Etruriſche Vasenſcherben nicht auch Schönheit zeigten? Herder würde antworten, daß ſie aus der Hand eines ſinnigen Künſtlers hervorgegangen, daß geſtaltender Geiſt ſich in ihnen ausgeprägt; ohne den Geiſt wären ſie eben ſchönheitsloſe gewöhnliche Scherben. „Die Verkörperung einer abſtracten Idee in der griechiſchen Göttergeſtalt," meint Zimmermann, „bringt den Schein hervor, als ob zum Ideal der Form weſentlich eine Idee als Inhalt gehörte; aber das Schöne iſt Form und nichts weiter." Das Letztere iſt wahr, wenn man in der Form das ſelbſtgeſetzte Maß innerer Bildungskraft ſieht. Es iſt falſch, daß die griechiſchen Götter abſtracte Ideen darſtellen, ſie waren lebendige Mächte im Volksgemüth, ſie waren die gläubig angeſchauten Ideale des Geiſtes, und dieſer ihr Inhalt gewann durch künſtleriſche Genien eine ebenſo ausdrucksvolle als wohlgefällige Form, und in dieſer Form liegt ihre Schönheit. Die Bildhauer und Dichter aber, welche die Gedanken der Griechen von ihren Göttern künſtleriſch geſtalteten, führten damit den Beweis, daß Zimmermann fälſchlich die anſchauliche Darſtellung eines Begriffs ein Unding nennt (S. 347). Sonſt hat indeß Zimmermann ſelbſt nichts dagegen, daß die Hauptzüge eines Naturgegenſtandes, ſoweit ſie zu deſſen Begriff erforderlich ſind, treu dargeſtellt werden. Der Begriff, für den Züge erforderlich ſind, wird doch wohl anſchaulich heißen dürfen! Er findet mit uns eine Uebereinſtimmung zwiſchen Leſſing und Ariſtoteles in der Auffaſſung der Kunſt, daß ſie nicht ſowohl Naturnachahmung als Naturvollendung ſey, daß der Maler malen ſoll wie die ſchaffende Natur das Bild urſprünglich ſich dachte: da muß doch wohl ein Gedanke in den ſinnenfälligen Formen erſcheinen, ein inneres Ideal in der äußern Geſtalt ausgeprägt werden, und die in ſich harmoniſche Idee iſt

das Princip, das in der von ihr bedingten Harmonie der Form die Schönheit ausmacht.

Nun hat allerdings Zimmermann selbst die Aeußerlichkeit der gehaltlosen Form hie und da überwunden. Er tadelt Hogarth daß derselbe um der geschlängelten Linien willen, in denen er die Schönheit sah, die gewundnen Säulen und verschnörkelten Gesimse des Jesuitenstyls, diese ärgste Verirrung des Geschmacks, für eine Zierde erklärt habe; er lobt Diderot's Polemik gegen die naturleeren Formen der akademischen Kunst, und fügt anerkennend hinzu: „Das Natürliche ist ihm das von innen aus Freie, Ungezwungene, Leichte, Stellungen die aus dem innern Wesen der Dinge selbst hervorgehn und diesem angemessen sind, das Lebensgesetz des Gegenstandes selbst ausdrücken." Also nicht gehaltlose, sondern ein Lebensgesetz ausprägende, von innen bedingte Formen! Endlich nennt Zimmermann dies das Verdienst der speculativen Aesthetik, daß sie den Einklang zwischen Inhalt und Form hervorgehoben habe; aber das ist ihm sogleich nur eins der unbedingt wohlgefälligen Verhältnisse neben andern, neben Regelmäßigkeit, neben Linear-, Ton- und Farbenverhältnissen. Und da scheint der Grundirrthum Zimmermann's seine Wurzel zu haben. Er stellt zunächst Verhältnisse innerhalb des Reichs der Formen in Eine Reihe mit dem Verhältniß der Form selbst zu einem Andern, zum Inhalte. Wenn er dann es tadelt daß man im Einklang von Gehalt und Form die ganze Schönheit sehe, so hat er recht, aber er übersieht daß es die nothwendige Grundlage in allem Schönen ist. Die Säule braucht nicht zu tönen und ein Gedicht bedarf nicht der Harmonie von grüner und rother Farbe, der Kreis ist nicht sternförmig und der strahlende Stern nicht rund; es würde ein Monstrum, eine Unmöglichkeit seyn die wohlgefälligen Formverhältnisse alle an Einem Gegenstande haben zu wollen: aber daß die Form der Sache gemäß sey, das darf nicht fehlen, wenn uns der Anblick kein Mißbehagen erregen soll. Zimmermann hat Ursprung und Begriff der Form nicht untersucht, nicht gefunden. Stofflose Form und formloser Stoff sind nur Mög-

lichkeiten und Abstractionen, die Wirklichkeit ist der geformte Stoff der Natur wie des Geistes, es ist die Energie des Seyns, die in der Form und durch die Form das Unbestimmte bestimmt und dadurch erst Etwas hervorbringt, und Jegliches ist was es ist kraft seiner Form, die es von Anderem unterscheidet; die Grenze, die Bestimmtheit ist nicht schlechthin Negation, sondern Negation des Nichts, der Bestimmungslosigkeit, damit Position, Setzen durch Unterscheiden. Es ist die Form welche den Marmor und den Sandstein, den Adler und den Löwen ebenso von einander unterscheidet als jeden in seiner Eigenthümlichkeit, in seinem Wesen bestimmt. Daß das Wesen in der Form vollgenügend und klar erscheine und verwirklicht sey, darauf beruht das Schöne und die Kunst. Es liegt im Begriff der Form inhaltsvoll zu seyn, das Wesen auszudrücken, ihm gemäß zu seyn. Wie aber das eine Seyn ein vielfach in sich unterschiedenes ist, so erscheint wiederum jeder einzelne Gegenstand als Einheit in der Vielheit, die er aus sich hervorbringt oder in sich verknüpft, und daß diese Einheit in der Mannichfaltigkeit auch an der Form selber wahrnehmbar ist, darauf beruht die Schönheit, die als Harmonie, als freie Gesetzerfüllung, als anschauliche Zweckmäßigkeit erscheint. Es gilt nun die Formverhältnisse zu untersuchen, durch welche diese Erscheinung möglich wird, Symmetrie, Proportionalität, Rhythmus, Wohlordnung. Das that die seitherige Aesthetik zu wenig, und es wird ein Verdienst Zimmermann's seyn, wenn er sein Augenmerk besonders darauf lenkt, wie das Zeising gleichfalls unternommen und mit vielem Glück auch ausgeführt hat. Ich hoffe daß man in meiner eignen Aesthetik diese Seite gleichfalls nicht vermissen wird. Es ist der Goethe'sche Grundsatz der uns hier leitet, den Zimmermann selber so formulirt hat: „Jedes Ding muß zuerst und vor Allem seinem Begriff, das ist dem was es darstellen soll, genau entsprechen, damit es dann ein Uebriges thun und nebst der Wahrheit auch noch sinnliche Anmuth zu entfalten vermag, zuerst seiner Gattung und Art, dann der Schönheit Genüge thun." Das Schöne liegt objectiv in der Form, damit hat

Zimmermann recht, aber die Form ist ihrem Begriffe nach Wesensausdruck, Energie, das erreichte Ziel der Selbstverwirklichung des Wesens, das hat Zimmermann nicht erkannt, vielmehr ein Verhältniß inhaltloser Form und formlosen Inhalts als zweier Wirklichkeiten angenommen, die doch für sich gar nicht existiren, wie das die zusammenklingenden Töne eines Accordes thun, sondern bloße Möglichkeiten und Abstractionen sind. Gestaltloses Wesen, wesenlose Gestalt sind Nichts, die Form ist das selbstgesetzte Maß innerer Bildungskraft, die sich durch sie in ihrer Eigenthümlichkeit verwirklicht und darstellt.

Von seinem einseitig realistischen Standpunkte aus, wonach ihm das Schöne ein objectives Formenverhältniß ist, hat Zimmermann eine Reihe von ästhetischen Erörterungen, wie solche in der Geschichte hervorgetreten sind, für seinen Schönheitsbegriff nicht recht verwerthen können, wiewohl er sie meist ebenso präcis als ausführlich und unbefangen darstellt oder scharfsinnig kritisirt. Sein Buch zeigt alle guten Eigenschaften der Herbart'schen Schule in reichem Maße, während es zugleich dem Autor die Selbständigkeit eignen Denkens und Darstellens bewahrt.

Wir müssen bei unsrer Betrachtung des Schönen davon ausgehn und nie vergessen daß wir zunächst nichts von schönen Dingen wissen, sondern nur von unsern Empfindungen, von Lustgefühlen, in welchen unser Daseyn erhöht, unser ganzes Gemüth durch sinnlich-geistiges Wohlbehagen in der Empfindung voller Gesundheit befriedigt wird. Das Gefühl dieser innern Harmonie beseligt uns, und wenn wir inne werden daß es im Zusammenwirken äußerer Eindrücke mit unserer Subjectivität entsteht, so nennen wir die es erregenden Objecte schön im Unterschiede von andern Dingen die andre Stimmungen erwecken. Halten wir fest daß alles Schöne in Natur und Kunst uns durch Licht und Schall vermittelt wird, daß Töne und Farben aber außer uns nicht vorhanden, sondern unsre Empfindungen sind, so erkennen wir sofort, daß das Schöne nicht als etwas Fertiges im Object liegt, sondern erst in uns erzeugt wird, daß wir uns in jedem ästhetischen Genusse productiv verhalten.

Deshalb ist aber das Schöne nicht blos subjectiv, es ist unser Gefühl, aber dieses wird durch bestimmte Objecte hervorgerufen. Wir nennen die Empfindungen von Formen, Farben und Tönen, — ein Product des Zusammenwirkens der Aether- und Luftwellen mit unsern Sinnesorganen, — angenehm, wenn ihre Bewegung mit der unsrer Organe, unsrer Nerven zusammenstimmt. Aber das Ohr vernimmt nur Töne nach einander, das Auge sieht nur Farben neben einander, erst das im Wechsel beharrende Selbstbewußtseyn oder die Seele verbindet das Mannichfaltige zur Einheit, erst sie hört eine Melodie oder sieht ein Bild, wenn eine eigne innere Einheit die verschiedenen Klänge und Strahlen ordnend durchdringt und sie dem Geiste einen geistigen Inhalt offenbaren. So wird die Empfindung des Schönen durch Erscheinungen in uns erweckt, deren Formen der Ausdruck einer Idee sind und diese in wohlgefälliger Weise darstellen. Das Schöne ist die Ineinsbildung des Idealen und Realen, die Verschmelzung der Innen- und Außenwelt, die Harmonie unsrer Subjectivität im Einklang ihrer geistlich-sinnlichen Natur mit der Objectivität, welche dieselbe Vermählung des Idealen und Realen darstellt und in ihrer Form zur Anschauung bringt. Wie dies geschieht das zu entwickeln ist eben die Aufgabe der Aesthetik.

Blicken wir von dieser Idee des Schönen aus nun auf die geschichtliche Entwicklung der Aesthetik, so werden wir sehen, wie sie sich allmählich durch die gemeinsame Arbeit der Jahrhunderte aufbaut, und die Verdienste einzelner Denker werden wohl eine tiefere und genügendere Würdigung finden, als wenn man sie darauf ansieht wie weit sie die unbedingt gefallenden Formenverhältnisse bestimmt haben, als ob damit das Wesen des Schönen erschöpft sey.

Von Platon und Aristoteles haben wir oben schon geredet. Zimmermann hat die ästhetischen Erörterungen aus ihren verschiednen Werken gut zusammengestellt, er hat sie dann als Begründer zweier Richtungen bestimmt, die er als die materiale und formale bezeichnet. Er hat die Mängel der Platonischen

Kunstlehre erörtert, aber wohl nicht genügend das Verdienst Platon's hervorgehoben in der Anerkennung der Begeisterung im künstlerischen Schaffen. Ebenso liegt in der Ideenlehre Platon's ein ganz nothwendiges Element aller Schönheit, die Erkenntniß daß göttliche Gedanken die Urbilder und Principien der Dinge sind und damit auch in der Erscheinungswelt offenbar werden. Die Bedeutung des Sinnlichen und Individuellen hat Platon nicht hervorgehoben, das ist sein Hauptmangel. Die große Wichtigkeit des Aristoteles für die Aesthetik besteht nach meiner Ansicht auch nicht in jenen einzelnen Aussprüchen über das Schöne, sondern neben seiner Poetik darin daß er die Wesenheit als das Individuelle erkannte, und in seiner Auffassung von der Form als dem Principe welches das Mögliche zur Wirklichkeit macht, sodaß in ihr die Thätigkeit des Seyns sich vollendet. Solche grundlegende Gedanken bei Platon und Aristoteles betont Zimmermann zu wenig neben der sonst vortrefflichen Zusammenstellung, Erläuterung und Kritik der Stellen aus den Schriften beider Philosophen, welche sich direct über das Schöne und die Kunst aussprechen. So hätt' ich auch den überlieferten Aussprüchen griechischer Künstler mehr Rücksicht geschenkt und mit Pythagoras die Reihe der Aesthetiker begonnen; denn die Harmonie bildet ja das Princip seiner Philosophie im Allgemeinen, wie er im Besondern der Begründer der musikalischen Harmonielehre ist. Gerade wer wie Zimmermann auf die Verhältnißmäßigkeit im Schönen so viel Gewicht legt, und mit Recht, der hätte dieses Verdienstes von Pythagoras gedenken sollen. Vortrefflich hat er dann die Gedanken Plotin's dargestellt, von da an aber einen Riesensprung bis auf Baumgarten gemacht, ja diese ganze Partie als Vorgeschichte behandelt, sodaß erst im zweiten Buch, wo die Aesthetik als selbständige Wissenschaft auftritt, die vollständigere Geschichte anhebt.

Halten wir eine kleine Nachlese, so wäre wohl bei Augustinus eine ausführlichere Darstellung des Aesthetischen in seiner Weltanschauung am Orte gewesen. Ueberhaupt verdiente dieser Gewaltige eine unbefangen monographische Charakteristik, die ihn

nach seiner Individualität und nach dem Gehalt seiner Ideen ohne vorwiegend theologisches Interesse als einen der Träger der Culturentwicklung und Geistesgeschichte schilderte. Sehr Vorzügliches enthält in dieser Beziehung Ritter's neues Werk über die christliche Philosophie. Gott hat, lehrt der große Kirchenvater, Alles geordnet nach Zahl, Maß und Gewicht, damit die Welt die vollkommne Schönheit offenbare, die er selbst ist. Die Platonischen Ideen stellen sich ihm als lebendige Kräfte dar, und die Individuen haben gleichfalls Realität als göttliche Gedanken, als verwirklichte Begriffe. Schönheit fordert Mannichfaltigkeit in der Uebereinstimmung der Theile; auch der Gegensatz ist nothwendig wie der Schatten im Gemälde, aber das Böse und Häßliche muß in der göttlichen Weltordnung dem Guten dienen und der Welt zum Schmucke gereichen. Bei der sittlichen Tiefe mit welcher Augustinus das Böse und seine Macht auffaßt, bei dem dunklen Ernste den dadurch seine Lebensansicht gewinnt, überrascht und erfreut um so mehr dieser heitere Aufblick in das Reich der Schönheit als das Ziel der Weltentwicklung.

An der Schwelle der Neuzeit hätten dann neben Künstlern wie Leonardo da Vinci und Dürer, die zugleich Theoretiker waren, Giordano Bruno und Campanella Berücksichtigung verdient, sowohl wegen des auch für die Aesthetik Bahnbrechenden und Grundlegenden ihrer Philosophie als wegen einzelner Aussprüche über das Schöne und die Kunst, zumal ja Campanella eine Poetik geschrieben. (S. über Beide meine philosophische Weltanschauung der Reformationszeit S. 458 u. 589.) Keinenfalls aber darf Leibniz übergangen werden, denn in seinem Genius lagen alle Keime der folgenden Philosophie bis auf Kant; der Dogmatismus Wolf's und seiner Schule hat sie nur zu häufig durch Vereinzelung verflacht, und wenn der Wolfianer Baumgarten als der erste Verfasser einer Aesthetik genannt wird, so nöthigt schon dies auf Leibniz als den Urquell zurückzugehen. Auch die Bedeutung der Harmonie in seinem Systeme weist darauf hin. Ich glaube man kann die Grundlage seiner Aus-

sprüche so zusammenfassen: Das Schöne ist das Gefühl der Weltharmonie, in die wir uns selber eingestimmt empfinden. Eins seiner Worte lautet: „Die Musik entzückt uns, obwohl ihre Schönheit nur in harmonischen Zahlenverhältnissen, ihr Genuß in einem bewußtlosen unwillkürlichen Zählen besteht. Und von derselben Art sind die Genüsse welche das Auge in der Betrachtung gesetzmäßiger Körperverhältnisse findet." Da haben wir das Formale im Gegenstand und in der Seele die dunkle Vorstellung, das Gefühl, als die Elemente durch die das Schöne im Gemüth sich erzeugt: schön ist die empfundene Harmonie. Wird dies Gefühl zum schaffenden Triebe, so entstehen die Werke der Kunst; unsre Seele ist architektonisch wie Gott der Weltbaumeister, auch in der Anlage zur Kunst liegt unsre Gottähnlichkeit, wir bilden das Universum nach. Kuno Fischer hat bereits treffend bemerkt: „Baumgarten definirte das Schöne als sinnliche Vollkommenheit. Dieser Begriff sagt dasselbe als die Leibnizesche Erklärung einer dunkel erkannten Harmonie; denn die dunkle Vorstellung ist der sinnlichen Wahrnehmung verwandt und Harmonie ist vollendete oder vollkommne Form. Gefühlte, dunkel percipirte Harmonie ist mithin sinnliche Vollkommenheit. Nur scheint uns der Leibniz'sche Begriff an Tiefe und Reichthum die Baumgarten'sche Definition zu übertreffen. Harmonie sagt mehr als der abstracte Begriff der Vollkommenheit; dunkle Vorstellung sagt mehr als das sinnliche Wahrnehmungsvermögen. Der Begriff der Harmonie weist auf die Form, die in jeder ästhetischen Vorstellung das objective Element ausmacht. Die dunkle Perception bezeichnet die Gemüthsstimmung, den Seelenzustand worin die ästhetische Vorstellung stattfindet. Die ästhetische Gemüthsstimmung ist das große Geheimniß des Schönen. Um die ästhetische Vorstellung zu lösen verknüpft Baumgarten das niedre Erkenntnißvermögen mit dem metaphysischen Objecte, Leibniz die Seelenstimmung mit dem Formbegriff." Ich möchte dabei gerade noch betonen daß das Schöne im Gefühle lebt, daß deshalb der Verstand es weder völlig ausdeuten, noch seinen Genuß ersetzen kann. Dies Specifische fehe

ich in Zimmermann's Darstellung nirgends hervorgehoben, aber hier bei Leibniz tritt es in die Aesthetik ein.

Die 650 Seiten welche das eine Jahrhundert von Baumgarten bis auf die Gegenwart behandeln, schlagen in ihren einzelnen Abschnitten häufig mehr den Ton der Recension an als den der historischen Darstellung; Zimmermann's eigne kritische Schärfe läßt ihn am liebsten da verweilen wo er berichtigen kann, und seine eigne abstract formale Ansicht stellt ihn in Widerspruch mit den meisten Vertretern der neuern Philosophie. Wer die Form für einen Ausdruck des innern Wesens ansieht, der wird nothwendig dieses erkennen wollen um zu ihrem rechten Verständniß zu gelangen. Große Kunstwerke tragen das Gepräge ihres Volks und ihrer Zeit; um die griechischen Götterbilder recht zu würdigen und zu genießen müssen wir die Ideen uns aneignen welche in ihnen dargestellt und verkörpert sind. Das fertige Werk ist uns durchsichtiger, wenn wir die Bildungselemente kennen aus denen es geworden ist. Daher geht mit der Aesthetik die Geschichte der Literatur und Künste, und zwar im Zusammenhange mit der Culturentwicklung, Hand in Hand. Wer aber nur ganz allgemein nach wohlgefälligen Formen und Verhältnissen sucht ohne Rücksicht auf ihre Träger, auf das Individuelle, der wird jene Richtung leicht geringschätzen. So thut Zimmermann. Ja er macht sich aus dem „Historismus" einen Strohmann, von dem er sagt (S. 146): „Das Alter verbürgt den Werth, und statt des Erweises des letzteren genügt der Nachweis des ersteren. Der Römer verliert gegen den Griechen, der Grieche selbst wird folgerichtig gegen den Aegypter und Indier verlieren müssen. Die Kunstgeschichte ist die Geschichte der unaufhörlichen Verschlechterung der Kunst, alles Werden und Geschehen ist ein beständiger Abfall." Weder Winkelmann noch Schnaase und Kugler, weder Lessing und Herder noch Schlegel und Gervinus haben solcher Ansicht gehuldigt, im Gegentheil zeigen ihre Arbeiten ein Fortschreiten und Aufsteigen in der Kunst; nicht weil sie älter sind als die Römer, triumphiren bei uns die Griechen, sondern weil ihre Werke originaler und schöner sind,

weil ſie ein Volk der Kunſt waren neben den Römern, den Männern des Schwerts und Rechts. Was die Aegypter und Semiten vorbereitet, findet in Hellas ſeine harmoniſche Vollendung. Von der Baſilika zum Kölner Dom, von Giotto zu Michel Angelo und Raphael, von Klopſtock und Wieland zu Schiller und Goethe zeigt jede Geſchichte, die dieſen Namen verdient, keinen Abfall und Rückſchritt, ſondern ein organiſches Wachsthum.

Baumgarten, Sulzer, Eberhard werden zunächſt auf genügende Weiſe beſprochen. In der vorkantiſchen Populärphiloſophie ſieht Zimmermann eine Scheidung von Form und Gehalt ſich vollziehn. Er ſagt: „Auf der Seite der indifferenten Form ſtehn vorzugsweiſe die Geiſtreichen, auf der Seite der Moral die Edlen, ängſtliche und energiſche Charaktere. Jene finden im Schönen oft vollkommene Waffen gegen, dieſe eben ſo häufig nur ein Gefäß für das Gute. Jenen wird aus dem Schönen eben ſo oft ein bloßes Spiel des Geiſtes, als es dieſen zum heiligſten Ernſt, zum innerſten Herzensbedürfniß wird, jenen um ſeiner Leerheit, dieſen um ſeiner ſittlichen Fülle willen. In der ängſtlichen Reihe ſteht Mendelsſohn voran; in der Reihe der Energiſchen, die das Schöne nur mit dem Wahren und Guten in einem und vollem Guſſe zu begreifen und zu genießen vermochten, Herder. Beide gleicherweiſe haben die reine Formſchönheit mit der Tiefe und Hoheit des ethiſchen Gehaltes verwechſelt, aber jener aus ſtrengmoraliſcher Prüderie, dieſer kraft der vollen und ſchönen Energie eines genialen Charakters, der was in ihm ſelbſt ſtets als eins und ungetrennt auftritt, auch als an ſich verſchieden in logiſcher Trennung nicht zu denken vermag. Der Herder'ſche Genius iſt was er iſt ganz; ihm iſt das Gute im Schönen eben ſo unmittelbar wie mit dem Guten jederzeit das Schöne gegeben; Gehalt und Form in ihm ſelber unzertrennlich, gelten ihm für untrennbar im Geiſt und untrennbar im Kunſtwerk.“ An ſolchen glücklich zuſammenfaſſenden Stellen vor oder nach der ausführlichen Erörterung, die meiſtens die Autoren ſelbſt reden läßt, iſt Zimmermann's Buch reich.

Daß das Schöne Einheit in der Mannichfaltigkeit sey, daß die Vollkommenheit in der Wahrheit gedacht und begriffen, in der Schönheit aber geschaut und gefühlt werde, möchte ich nun als die bleibende Errungenschaft dieser Männer festhalten. Das Wohlgefühl, der Genuß des Schönen kann einmal durch die Verstandesauffassung so wenig ersetzt werden als Brot und Wein durch eine Abhandlung über Ernährung.

Schade daß Zimmermann sich auf die grundlegenden Begriffsbestimmungen über das Schöne beschränkt; bei Lessing hätten wir eben seine Feststellung der Gesetze über den Selbstzweck der Kunst, über den Unterschied von Poesie und Malerei, über das Drama erwartet. Geht doch Zimmermann bei Batteux auf das Besondre ein, freilich mehr um zu tadeln als bleibenden Gewinn zu registriren, was er bei Lessing gekonnt hätte. Bei dem Engländer Home, dem Lessing viel verdankt, findet Zimmermann alle Elemente des Schönheitsbegriffes, „aber sie stehen am unrechten Orte." Hogarth wird wegen der Wellenlinie gepriesen, das ist billig; daß aber die Raumschönheit nur in Raumformen liegen soll, ist nach Zimmermann's Formansicht eine Behauptung welche der bildenden Kunst alle ideale Bedeutung abspricht. Phidias, Raphael, Dürer, Cornelius wollen noch etwas anderes als Rhythmus der Linien und Farbenharmonie. Bei Burke rühmt Zimmermann die Trennung des Schönen und Erhabenen, die mir verwerflich scheint; das ästhetisch Erhabene ist immer ein Schönes, aber ein solches das den ersten und überwältigenden Eindruck durch seine Größe macht. Zimmermann freilich meint daß die Größe an sich gefällt, daß das Größere immer schöner sey als das Kleinere. Aber die loggia dei Lanzi in Florenz ist schöner als die ihr entsprechende größere Feldherrnhalle in München, die etwas leer und gespreizt gerade wegen der größern Ausdehnung aller Verhältnisse erscheint, und die Skizzen Kaulbach's für die Wandgemälde an der neuen Pinakothek in München sind schöner als ihre kolossale Ausführung, weil für die genremäßig humoristische Auffassung die kleinere Form entsprechender ist. Jedes Ding hat sein Maß, und wird das

überſchritten, dann iſt die Größe keine Verſchönerung. Das Schöne iſt nicht bloß allgemeines Formenverhältniß, alles Schöne iſt etwas Monadiſches.

Zimmermann beſpricht dann Burke, Shaftesbury, die Schottiſchen Philoſophen und Hemſterhuis. Wir ziehen aus der Lehre von jenen den Gewinn daß unſere Empfindung, unſer Sinn und Gemeinſinn ein nothwendiges Element des Schönen iſt. Es folgen Künſtler und Kunſtfreunde, vornehmlich Winckelmann und Göthe; die Charakteriſtik wäre ſachgemäßer und fruchtbarer geworden, hätte Zimmermann ſtatt des Schönheitsbegriffs im Allgemeinen die beſondern Geſetze der Künſte mehr berückſichtigen wollen. Die Schlußbetrachtung über beide eignen wir uns gern an, zumal es eine der Stellen iſt wo Zimmermann's eignes feines Gefühl die Schranke ſeiner Verſtandesanſicht von der leeren Form und der bloßen Verhältnißmäßigkeit durchbricht: „Winckelmann vertraut ſeinem geläuterten Geſchmack in Beurtheilung, Goethe in Hervorbringung des Schönen. Für Beide iſt ihre Geſchmacksbildung ein inneres Erlebniß, Italien für beide die Stätte einer geiſtigen Wiedergeburt. Jener entdeckt dort die wahre Kunſtform, dieſer wendet ſie an, zunächſt auf Poeſie, dann auf die bildende Kunſt. Aber wenn es ein Anderes iſt das Bedürfniß einer wahren Kunſtform lebendig zu erkennen und irgend eine gegebene für die allein wahre auszugeben, ſo haben Winckelmann und Goethe ein Beiſpiel geliefert wie leicht dieſer Unterſchied verkannt werden kann. Durch die Erkenntniß des Bedürfniſſes einer wahren Kunſtform iſt Winckelmann der Verkündiger einer neuen Kunſtweisheit, Goethe der Schöpfer der neuen Deutſchen Dichtung geworden. Aber dieſen hat ſein Genius davor bewahrt mit der ausſchließlichen Uebertragung antiker als der allein wahren Kunſtformen die kaum den Feſſeln fremdländiſcher und willkürlicher Formen entriſſene Poeſie einer neuen Einſeitigkeit verfallen zu laſſen. Was er auf dieſem Felde wollte war nicht die antike, ſondern überhaupt die Kunſt, und dadurch iſt er der Meiſter und unſterbliche Wohlthäter der Deutſchen Dichtung geworden. Minder glücklich verfiel er in Bezug auf die

bildenden Künste auf die Winckelmannsche Bahn, die antike Kunstform schlechthin an die Stelle der Kunstform überhaupt zu setzen. Zwar verstand er dies wie in der Poesie nur in Bezug auf den Geist, auf die innere Belebung und Erhebung des Künstlers zu reinem Kunstgeschmack, der als solcher sich nicht lehren, sondern nur erleben läßt; aber der Mißbrauch lag zu nahe, diese innere Erhebung in die bloße Wiederholung der äußeren Formen zu verwandeln. Die Schule, die Winckelmann und Goethe in Italien innerlich durchgemacht, sollte nun durch die Weimar'sche Kunstschule, durch Nachahmung antiker Kunstformen äußerlich substituirt werden." Zimmermann kann daraus selbst abnehmen was dem Künstler und was der Geschmacksbildung eine Aufzählung abstracter Formen und Formverhältnisse, die unbedingt gefallen sollen, in Wahrheit helfen wird; er meint daß dies die rechte Aesthetik seyn werde, die in's Leben und Schaffen fördernd eingreife.

Es folgt Immanuel Kant, dessen Kritik der Urtheilskraft eine ausführliche Darstellung findet. Kant hat den Einklang der Seelenkräfte, auf welchem das Wohlgefühl des Schönen für uns beruht, sowie dessen specifischen Charakter sehr gründlich und scharf bestimmt, und das Gefühl des Erhabenen ganz vortrefflich geschildert. Es ist für mich die bleibende Errungenschaft seiner Kritik daß die ästhetischen Untersuchungen mit dem Subject zu beginnen und zu schließen haben; aber die Anerkennung muß hinzutreten daß das Schöne sich in uns im Zusammenwirken mit Objecten von besondrer Art erzeugt, und die Beschaffenheit dieses objectiven Factors und seiner Gesetze muß als nothwendige und ergänzende Mitte hinzukommen. Man überwindet Kant niemals und nirgends damit daß man ihn verläßt, sondern dadurch daß man ihn erfüllt und fortbildet. Zimmermann sagt daß nach Kant das Schöne nicht ein in uns Scheinendes sey, sondern wir es vielmehr in die Dinge hineinscheinen; wie die Gestalt der Dinge überhaupt, so lebt auch die schöne Gestalt in uns. Nicht das Object, das Subject ist der wahre Vater der Schönheit. Er bemerkt mit Recht dazu: „Wenn der Grund des

Geſchmacksurtheils lediglich im Subject zu ſuchen iſt, warum iſt er bei einem Object vorhanden, bei dem andern nicht? Das Verhältniß des Einklangs ſcheint es eigentlich was gefällt, und die Harmonie der Seelenkräfte nur um ſeinetwillen. Der Grund des Wohlgefallens liegt in der harmoniſchen Thätigkeit des Subjects, aber der Grund dieſer letztern in einer Beſchaffenheit des Objects." Vollkommen einverſtanden. Nur giebt Zimmermann der Herbart'ſchen Lehre, „die das Schöne realiſtiſch in das Subject hineinſtrahlen läßt," ſeinen Beifall, und damit iſt dann die Kantiſche große That bei Seite geſchoben. Man kann es dem gewöhnlichen Bewußtſeyn nicht oft genug wiederholen: Wir leben nicht in einer farbigen klangreichen Welt, die wir paſſiv in uns aufnehmen, ſondern die dunklen lautloſen Wellen des Aethers und der Luft werden erſt in uns zu Licht und Schall, und wir ſind es die unſre Empfindungen auf die Dinge außer uns übertragen. Und dieſe Empfindungen ſind ein unentbehrliches Element des Schönen. Das Gefühl beim Anhören einer Symphonie iſt auch durch die Macht der Töne ſchon ein andres als der Eindruck den wir beim Aufgehn eines Rechenexempels haben. Wie unſer Erkennen und unſer Handeln im Zuſammenwirken von Ich und Welt geſchieht, ſo entſteht dadurch auch das Schöne, ſeine Production und ſein Genuß; aber wie dort Vernunft und Wille, ſo ſind hier Phantaſie und Gefühl das Erſte und das Letzte, das Object iſt die vermittelnde Mitte.

Gefreut hat mich die ausführliche Berückſichtigung der „Kritik der Kritik", d. h. der Kalligone von Herder, auf die ich voriges Jahr in dieſer Zeitſchrift gelegentlich der Lehre vom Erhabenen nachdrücklich hingewieſen; Herder iſt ſeither von den Aeſthetikern zu wenig beachtet worden. Aber, muß ich Zimmermann fragen, hört Herder dadurch auf nach der Schönheit zu forſchen wenn er in der äußern Form den Ausdruck der innern Seele ſucht? Herder's Verdienſt iſt daß er die Untrennbarkeit von Gehalt und Form betont. Sonſt ſchreibt ihm Zimmermann ſehr richtig einen dithyrambiſchen Geiſt zu, dem es nicht gegeben war in reinlicher Gedankenentwicklung darzulegen, was ſich ihm

blitzähnlich, eine ganze Epoche des Völkerlebens auf einmal erhellend darstellte. Auch das Talent besaß er nicht sich in den Ideengang Kant's zu versetzen und in der Hülle der Schulsprache den Sinn desselben zu erfassen. Bei Schiller würde ich dann mehr hervorgehoben haben wie er in der Schönheit die Bürgerin zweier Welten, der Sinnlichkeit und Geistigkeit, und damit deren Versöhnerin erkannte, wie er damit sie als die Ineinsbildung des Idealen und Realen auffaßte, und eine Idee gewann, die Schelling dann zum Princip der Philosophie machte, als er in der Kunst die höchste Offenbarung und Vollendung des Seyns sah.

Unter der „Aesthetik des Idealismus" werden Fichte, Schlegel, Schleiermacher, Adam Müller, Schelling, Krause und Schopenhauer besprochen, man sieht eine ziemlich bunte Reihe. Daß die ganze Philosophie des Idealismus einen ästhetischen Charakter annahm, geschah durch den Zusammenhang ihrer Urheber mit unsren Dichtern, mit Goethe, Schiller, den Romantikern; das vorwaltende Phantasieleben der Nation spiegelt sich darin ab, der äußere Anknüpfungspunkt ist der oben erwähnte Ausspruch Schiller's. An Schiller's Briefe über die ästhetische Erziehung knüpfen sich die von Fichte über Geist und Buchstaben in der Philosophie, und die wenigen, aber classischen Worte in der Sittenlehre über den ästhetischen Standpunct, der den transscendentalen zum gemeinen mache, hätten Zimmermann zum richtigen Begriff der Form hinleiten können, wie sie in der Wirklichkeit nicht durch Druck, Hemmung oder Beschränkung von außen, sondern durch lebendig aufstrebende Kraft und Selbstbegrenzung von innen hervorgebracht wird.

Die Charakteristik Schelling's ist ungenügend, die Aussprüche aus verschiedenen Schriften werden zu sehr durcheinander gemengt ohne die Metamorphosen des Philosophen zu berücksichtigen. Doch wird gesagt, die Deutsche Kunst habe von ihm Anregungen gewonnen die sie vor einem Verschwinden in geistlose Formenschönheit zu ihrem Glücke bewahrt habe. Nun ich möchte auch die Aesthetik vor einem Verschwinden in geistlose Formen-

ſchönheit hiermit gewarnt haben! Wo in aller Welt aber hat die Aeſthetik ſich ſeit F. Schlegel von dem wunderlichen Satz als Paradoxon beherrſchen laſſen, daß die Summe des Häßlichen in ihrer Totalität beſtimmt ſey das Schöne zu geben? Ich habe ihn oder ſeine Herrſchaft in keiner einzigen Aeſthetik gefunden. Zimmermann ſagt es S. 588. Er kann ſich mit der durch Schlegel eingeleiteten Verbindung der Aeſthetik mit der Kunſtgeſchichte nicht befreunden; die eine ſoll allerdings nicht an die Stelle der andern treten, aber nur in lebendiger Wechſelwirkung ſehen wir beide gedeihen.

Bei den Schleiermacher'ſchen Vorleſungen wird das Schiefe, Einſeitige, Gezwungene des allgemeinen Theils ſcharf kritiſirt, die „vielen treffenden Bemerkungen, die den zweiten (aufs Beſondre eingehenden) Theil wahrhaft zieren," werden nicht hervorgehoben; ich meine die Geſchichte der Aeſthetik ſollte aber gerade das zuſammenſtellen was ein Bauſtein von dauerndem Werth iſt. Daß Krauſe die Schönheit im Organiſchen ſah, iſt allerdings nicht völlig befriedigend, denn nicht jedes Organiſche iſt ſchön, aber doch alles Schöne organiſch, angeſchaute Zweckmäßigkeit; allerdings muß hinzugeſetzt werden wie das Organiſche in wohlgefälliger Form offenbar wird. Zimmermann weiß übrigens Krauſe Dank für die erweiterte Anwendung die er der Schönheit auf das ganze Leben gab; wie er überhaupt in ſeiner Philoſophie nicht am Gegebenen haftete, ſondern die Ziele der Entwicklung aufſtellte, ſo wollte er mit praktiſchem Enthuſiasmus daß die Aeſthetik auch „die Kunſt ſchön zu leben" lehre. Daß auch dies ſich an Schiller's Briefe über äſthetiſche Erziehung anknüpft, iſt leicht erſichtlich; Ludolf Wienbarg hat in ſeinen äſthetiſchen Feldzügen dies in den Vordergrund geſtellt. Die Schönheit der Seele, der That und Geſchichte darf fortan von der Aeſthetik nicht übergangen werden.

Bei der Beſprechung Schopenhauer's iſt es Zimmermann nicht gelungen nach einer Kritik des allgemeinen Standpunkts und einzelner Ausſprüche Dasjenige herauszufinden, was nun als Reſultat für die Aeſthetik bezeichnet werden könnte. Er meint

Herbart habe Recht gehabt die Schopenhauersche Kunstphilosophie als nichtig zu bezeichnen und den ganzen dritten Theil „der Welt als Wille und Vorstellung" ungelesen zu lassen. Das Ungelesene doch nichtig zu nennen ist etwas stark. Und gerade in diesem dritten Abschnitt ergeben sich durch die Verbindung von Kant und Platon und durch Schopenhauer's durchgebildeten ästhetischen Sinn und Geschmack eine Reihe ganz vorzüglicher Sätze über das Schöne und das künstlerische Schaffen, die ästhetische Stimmung und die einzelnen Künste, die ganz abgesehn von Schopenhauer's Grundprincip von eigenthümlichem Werthe sind. Warum endlich Zimmermann die Aesthetik von Thiersch und die Naturlehre des Schönen von Oerstedt nur nennt ohne sie zu charakterisiren, ist um so unbegreiflicher als gerade in beiden das formale Element als solches eine besondre und sehr erfolgreiche Beachtung gefunden hat. Bei Jean Paul's Vorschule der Aesthetik, die auch keiner weiteren Besprechung gewürdigt wird, soll der Einfluß der Schlegel sichtbar seyn, die aber Jean Paul sehr entschieden darin bekämpft.

Unter der Ueberschrift: „Theosophie und Historismus" werden Solger und Hegel abgehandelt. Die Kritik bleibt für mich wenigstens ziemlich unerquicklich negativ. Auch Weiße, Ruge, Vischer werden hineingezogen, während Zimmermann sonst der lebenden Mitstrebenden nicht gedenkt, da sie der Geschichte noch nicht angehörten. Aber ihre Werke, wenn sie echt sind, gehören der Geschichte an. Zeising z. B. wird im Texte nur erwähnt, aber Lotze und Trendelenburg sollen mit ihm am Ende dazu gepreßt werden die kleine Cohorte der ästhetischen Realisten zu verstärken. Das ist keine Consequenz. In Bezug auf Vischer werden Zimmermann's Erörterungen vielleicht mitwirken den Aberglauben an die Richtigkeit seiner metaphysischen Bestimmungen über das Schöne, Erhabene, Komische zu mindern. Daß z. B. Vischer den Zufall als Macht in die Aesthetik, ja in die Logik einführen will, ist auch für Zimmermann entsetzlich. „Eine Philosophie die den Zufall zur Macht erhebt, hat eben damit aufgehört Philosophie zu seyn." Vischer's Verdienst, das ver-

schweigt auch Zimmermann nicht, besteht in den geistvollen und scharfsinnigen Bemerkungen über concrete Gegenstände, die sich zumeist unabhängig von dem speculativ-scholastischen Dogma der Paragraphen in den Anmerkungen finden.

Mein eignes Buch über das Wesen und die Formen der Poesie soll in Hegel's Geist geschrieben seyn; daß es der Allgemeinheit des Gedankens gegenüber gerade die Bedeutung der Individualität und Sinnlichkeit betont, daß der philosophische Standpunct ein andrer als der Hegel'sche, daß er die Ueberwindung des Pantheismus wie des Deismus in der Anerkennung der Persönlichkeit wie der Unendlichkeit des der Welt einwohnenden und seiner selbst bewußten Gottes ist, das scheint Zimmermann entweder nicht gesehn oder für Hegelisch gehalten zu haben. Oder war es ihm unbequem auch von einer Aesthetik des Idealrealismus, der meinigen, reden zu sollen, nachdem er entschlossen war daß nur die Aesthetik des Realismus im Gegensatz zu der des Idealismus Gnade vor seinem Richterstuhl finden sollte?

Herbart ist der Vertreter dieser Aesthetik des Realismus; nur schade daß er „Wichtigeres" zu thun hatte als dieselbe durchzuführen. Gelegentliche Bemerkungen Herbart's sind wie immer präcis, eigenthümlich und ein gutes kritisches Gegengewicht gegen pantheistisch-idealistische Einseitigkeit und Ueberschwenglichkeit. Er mahnt uns dasjenige bei der Betrachtung des Schönen nicht zu unterschätzen was in der äußern Form als solcher wohlgefällt, wie Rhythmus, Harmonie, Symmetrie, Farbencontraste, Versmaß und Reim; er warnt davor daß man über dem blos Interessanten das Schöne vergesse. „Denn alles fremdartige Interesse erkaltet sehr bald; ja die Gunst die es anfangs verschaffte, verwandelt sich gar leicht in den Verdruß über das willkürliche Machwerk, welches sich anmaßte mit unsern Gefühlen sein Spiel zu treiben. Die ästhetischen Urtheile allein besitzen den Vorzug der unveränderlichen Dauer, und ertheilen ihn dem Gegenstande der ihnen entspricht." Vortrefflich; aber würde die bloße Anwendung unbedingt gefallender Formen, symmetrischer

Linienverbindungen, harmoniſcher Tonverſchlingungen, wohllautender Verſe ohne innerlich ſie bedingende geiſtige Weſenheit nicht ein eitles Spiel ſeyn, das nur dem nicht langweilig wird der ſich davon in ein gedankenloſes Träumen einlullen läßt? Dem pikanten Reiz eines falſchen Intereſſanten ſteht die Langeweile akademiſcher Regelrichtigkeit und äußerlicher Formglätte gegenüber; der rechte Gehalt des Wahren und Guten in der wohlgefälligen Form vermag allein Geiſt, Herz und Sinn harmoniſch zu befriedigen und in die eigne Harmonie zu erheben. Nur dann können wir ſagen die Aeſthetik ſey reine Formwiſſenſchaft, wenn wir in der Form die Veranſchaulichung und Geſtalt der Idee, das ſelbſtgeſetzte Maß innerer Bildungskraft, den erſcheinenden Ausdruck des Geiſtes erkennen.

Moriz Carriere.

Bunſen: Gott in der Geſchichte. Drei Bände, Leipzig, 1857 – 59.

Den erſten Theil des Bunſenſchen Werkes über den Fortſchritt des Glaubens an eine ſittliche Weltordnung, der auch hier angezeigt worden iſt, haben wir vor zwei Jahren in einer theologiſchen Zeitſchrift ausführlicher beſprochen; nächſt der allgemeinen Einleitung behandelte er vorzugsweiſe die Juden. Der Schlußband enthält die chriſtliche Geſchichte, in großen Zügen bis zur Gegenwart fortgeführt, voll Forſchung und weiſen Raths. Der zweite Theil, ein Werk ſprudelnder Fülle und Friſche, hat ſeinen Glanzpunkt in der Darſtellung des helleniſchen Geiſtes. Um dem Leſerkreiſe dieſer Zeitſchrift die vorliegende Arbeit Bunſens auch in ihrer Fortſetzung zu empfehlen, ſcheint es uns angemeſſen, aus dem großen Reichthum des Ganzen ein einzelnes Kapitel herauszugreifen, um an dieſes anknüpfend eine weitere Perſpective auf die Geſammtanſchauung des Vf. zu eröffnen. Da wir auf die indiſche Philoſophie in dem uns zugemeſſenen Raum nicht ſo eingehen können, als wir ſchon länger wünſchten, ſo wählen wir die Bunſenſche Behandlung des Socrates und Platon.

„Der Philoſoph," ſagt B., „welcher den Geiſt als das Gute und Wahre ſetzt, und die ſittliche Vernunft als den Exponenten deſſelben in den Dingen, bejaht nicht allein aufs ſtärkſte das Daſeyn einer ſittlichen Weltordnung, ſondern auch die innere Einheit des Menſchengeſchlechts und den Fortſchritt der Macht des Göttlichen unter den Menſchen. Denn der Geiſt iſt ſeiner Natur nach bewegend und wirkend: ja das einzige Bewegende, Urſprüngliche: und Niemand hat dieſes ſtärker betont, tiefer erfaßt und anmuthiger dargeſtellt als der göttliche Plato. Die ſittliche Idee ſoll ihm alle Wirklichkeit durchdringen, denn ſie allein iſt das Beſtehende in den Dingen. Auf Vernunft und Gerechtigkeit ſoll Alles gegründet ſeyn, insbeſondre der Staat: die wahre Staatsweisheit (Politik) iſt ihm die Sittenlehre (Ethik) mit großen Buchſtaben geſchrieben." Dies habe Plato dialektiſch begründet, durchaus unabhängig von jenen beſondern Vorſchlägen für die Wirklichkeit, welche weder im Alterthum, noch in der neuen Welt irgend einen namhaften Anklang gefunden haben. Er weiſe nach, daß in der Seele organiſch dieſelben Kräfte vorhanden ſind, die ſich im Staate darſtellen als Lehr-, Wehr- und Nährſtand. „Die Ethik ſpiegelt ſich alſo im Staate, die Politik in der Seele: die Ethik gewinnt Kraft durch die Anſchauung der Verwirklichung, und die Politik erkennt die Nothwendigkeit, jenes Wirkliche nicht mit dem in jeder Seele vorgebildeten Organismus in Widerſpruch zu ſetzen. Das war noch nie geſagt: einmal dialektiſch durchgeführt iſt dieſe Wahrheit dem Denker und dem Forſcher ſo nahe gelegt, daß er ſie ohne Verſchuldung nicht wohl überſehen kann." Weniger anerkannt ſey, „daß Plato jene Idee mit genial vorſchauendem Blick auf die Weltgeſchichte angewendet und anwendbar gemacht hat. Er kannte nur die vom Mittelmeer zugänglichen Völker und Länder: deren Zuſtänden und Geſchichten aber war er mit forſchender Beobachtung nachgegangen." Bunſen führt dann die Worte des Sokrates aus dem vierten Buch des Staats an, wonach das θυμικον ſich in den Thrakern und Skythen und ziemlich allen weiter nördlich liegenden Landſtrichen darſtelle, das λογιστικον vornehmlich in

den Hellenen, das επιθυμητικον nicht am wenigsten bei den Phönikern und Aegyptern. Die Ausdrucksweise des Sokrates zeigt, daß er selbst jene Völker mehr nur beispielsweise erwähnen will, und Bunsen hat ein gutes Recht, diese historischen Kategorien zu erweitern. Er macht parenthetisch auf die Turanier, die Arier, die Semiten und Chamiten aufmerksam, und fügt hinzu, daß wir jetzt durch die Verbindung der Völkerkunde mit der Philosophie der Sprache die besten Gründe haben, anzunehmen, daß Plato in jener mittelländischen Welt des Alterthums ganz richtig die drei großen geschichtlichen Stämme der Menschheit erkannt und ihre wissenschaftliche Kennzeichnung für alle Zeit dargestellt hat. „Und zwar hat er dieses als wahrer Philosoph gesucht und gefunden, denn er hat die Kräfte der Menschenseele zu Grunde gelegt, und einen andern Grund kann Niemand finden oder legen. Er ist aber auch zu dieser Erkenntniß durch eben so einfache geniale Verbindung allgemeiner Wahrheiten mit richtiger Wahrnehmung der Wirklichkeit gelangt", — eine Combination, welche Bunsen als Grundlegung der positiven Philosophie der Geschichte verlangt und in seinem Organon reale darzulegen beabsichtigt (vgl. 3, 322 f. 374.), — „wie Pythagoras in Mathematik und Astronomie. Er ist also bei seiner Beobachtung der Welt und der Geschichte von dem ausgegangen, was den Kern des Glaubens an eine sittliche Weltordnung ausmacht, nämlich davon, daß alles Menschliche, wie Sprache und Staat, Gesetz und Sitte, organische Wirkungen des in dem Einzelnen liegenden Lebenstriebes sind, die Massen der Erscheinungen in der Völkergeschichte also nur Verkörperungen des menschlichen Organismus im Großen." Da ferner nach Platos Sokratischer Grundanschauung die Bestimmung des Menschen die sey, daß das Vernünftige, Bewußte in ihm mehr und mehr zur Herrschaft komme, so müsse Plato auch eine ähnliche Fortschreitung des in Staaten sich entwickelnden Menschengeschlechts im Geiste getragen haben. „Die Menschheit mußte, nach dieser Vorstellung, hellenisirt werden; und ist das nicht geschehen und geschieht noch fortwährend in Allem, was der Hellene zu menschheitlicher

Vollkommenheit gebracht hat?“ Andeutungen dieser Ahnung seien auch in mehren Dialogen vorfindlich. Die Gesetze (10. §. 2 f.), bemerkt B., schärfen ein, daß das Princip des Handelns dasselbe sein solle, wie das der Weltordnung: Verherrlichung des höchsten Gutes, durch Hingebung des Einzelnen an das Gute, zum Wohle und Heil des Ganzen. Platos metaphysische Darstellung im Timäus ruhe auf diesem Gedanken, und gehe auf nichts Geringeres hin, als zu zeigen, daß das Gute das Princip sey nicht allein des Seyns in den Dingen, sondern auch des Werdens derselben.

Die Grundgedanken des Timäus, welche „den größten Einfluß auf die Entwickelung des höhern Gottesbewußtseyns der Menschheit ausgeübt haben“, faßt B. nun in einer Reihe von Sätzen zusammen. Daß die Welt dort als μονογενης bezeichnet wird, veranlaßt den Vf. darauf einzugehn, wie der metaphysische Theil des Timäus in der nächsten Verbindung mit dem ältesten Christenthum stehe. Seine Aeußerung, daß das Wort Monogenes hier zum ersten Male in der Weltgeschichte im metaphysischen Sinne erscheine, hat Bunsen selbst nachträglich (3, 518) dadurch zurückgenommen, daß er auf Parmenides verweist, welcher jenen Ausdruck „vom ewigen Seyn des Weltalls“ gebraucht, und auf seine eignen Untersuchungen über die Kosmogonieen in seinem Aegypten. Gott hatte bei den Phönikern einen Sohn Jechud, d. h. μονογενης (Aeg. V, 381. Das babylon. Moymis aber, das. 231, hat nichts hiermit zu thun. Schon die Aehnlichkeit der Transcription Moymis mit Moyses erinnert an מי, aram. מים, hebr. מוי, das zeugende Wasser). Nach einer alten Nachricht bei Diogenes von Laerte wurden übrigens besonders die Gedanken des Platonischen Timäus auf Pythagoreische Lehre zurückgeführt, und demgemäß wird dem Pythagoreer Timäus Locrus die Bezeichnung der Welt, des θεος γενναtος, als θεϐ υἱος μονογενης beigelegt. Plato selbst aber, was B. zu übersehen scheint, spricht nicht ausdrücklich von der Welt als dem einzigen Sohn, μονογενης υἱος ist gar keine von Plato gebrauchte Zusammenstellung; vielmehr nennt er den εἱς ὁδε ϰρανος (das

Weltall) einen *μονογενης* (p. 31 u. 92). Auch ist der Begriff des Sohnes so wenig nothwendig mit diesem Worte selbst verknüpft, daß ja Parmenides vielmehr das so bezeichnet, was schon Plato den Vater nennt. *Μονογενες* ist nur das in seiner Art Einzige. *Ουρανον ἑαν μονον ερημον* (einsam) *κατεστησε* p. 34. In diesem Sinne sagt Cicero (univ. 4) in einer Stelle, auf die auch B. anspielt, ganz platonisch: singularem deus hunc mundum atque unigenam procreavit. In gleicher Beziehung gebraucht Basilides den Ausdruck *μονογενης θεϑ κοσμος* (vgl. Bunsen 3, 80), womit er die Welt nur als einzige Welt Gottes, nicht als Gottes eingebornen Sohn bezeichnet. Indessen wäre der Ausdruck *μονογενης υἱος* für die Welt doch nicht schlechthin unplatonisch. B. wirft also die Frage auf: „was für ein Recht hatte Plato, das Weltall bildlich den einzigen Sohn Gottes zu nennen? Streife man von dem Ausdruck des Eingebornen das Mythologische ab, wie das Plato doch offenbar von uns erwarte, „wie gelangen wir zum Beweise, daß in dem Weltall als Ganzem die wahre Persönlichkeit verborgen liege? Fehlt ihm ja doch das Bewußtseyn? Die Vernunft kennt nur die sittliche Persönlichkeit des einzelnen bewußten Menschen." Bunsen denkt an Platos Bemerkung (p. 30), daß dem Leibe Seele, der Seele Vernunft zukomme, so daß die Welt *ωον εμψυχον εννεν* sey, und bemerkt, vielleicht liege die Berechtigung des Platonischen Satzes in der Idee der Menschheit im Gegensatz zu dem einzelnen Menschen; die philosophische Behandlung dieses Gedankens gehöre aber nicht hieher, denn sie sey Plato so fremd als Aristoteles.

Sehen wir aber etwas näher zu, inwiefern Plato der Welt Seelisches voraussetzt. Ehe das All entstanden, sagt er (p. 52 d), seyen diese drei: das Seyende und der Raum und die Entstehung. Die Pflegerin der Erzeugung nehme die verschiedenen Formen in sich auf und lasse sie mannichfach durcheinander wogen (dies ist jene schon innerweltliche Bewegung, von der auch p, 30 die Rede). Die Pflegerin aber ist dasselbe, was jener Raum und was die Mutter an einer vorhergehenden Stelle (p. 50 d. f., das Wort *τιϑηνη* schließt ja nicht aus, daß dieselbe auch *μητηρ*

ſey). Dort ſagt er nemlich in andern Worten daſſelbe, daß dreierlei zu unterſcheiden: das Entſtehende, das worin es entſteht, und das woher; zu vergleichen dem Vater, der Mutter, und dem Kinde. Das für alle Ideen, Formen Empfängliche ſey ſelbſt αμορφον, eben nur πανδεχες. Es nehme aber auf eine ſehr ſchwer faßliche Weiſe am Begrifflichen Theil. Wie kann man nun dem Vernünftigen beikommen als durch Vernunft? Dies μεταλαμβανειν τε νοητε, was anders iſt es, als irgend wie eine νοησις? Eine ſolche iſt alſo nach Plato der Beginn der Weltentſtehung. Die Idee wird unmittelbar aufgenommen von der Vernunft. Alſo zunächſt vermittels eines gewiſſen moraliſchen Tacts. Ob dies berechtige, Plato den Glauben an einen vorweltlich perſönlichen Gott zuzuſchreiben, iſt im Grunde ein bloßer Wortſtreit. Bunſen ſagt, man könne doch dem Plato keinen perſönlichen Gott andichten, wenn man ſeinen allgemeinen Gottesbegriff, den Begriff des Ewigen, im Auge behalte, als des Ewig Einen, Unbeſchränkten, in Allem Seyenden, weder von Raum noch von Zeit Betheiligten. Uebrigens ſahen wir eben, daß das eine der Weltentſtehung bei Plato vorausgeſetzte Princip gerade der Raum iſt; aber der Raum ſelbſt, allerdings nichts räumlich Beſchränktes, liegt in ſeiner vorweltlichen Gottheit. Sein Gott iſt nun allerdings kein perſönlicher, wenn man Perſönlichkeit, wie B. thut (vgl. 2, 629. 554.), nur die menſchlich individuelle nennt; dieſe kann nur innerweltlich exiſtiren. Das muß man B. natürlich zugeben: „in dieſem Sinne konnte Plato ſo wenig als Ariſtoteles, in der That irgend ein Philoſoph, an einen perſönlichen Gott denken.“ Iſt es dagegen geſtattet, auch von einer allgemeinen Perſönlichkeit zu reden, nemlich nicht als der Idee aller Einzelnen, ſondern als der thatſächlichen Grundlage aller, als einer der Weltwirklichkeit vorausgehenden ſchöpferiſchen Willenskraft, — und ein ſolcher Sprachgebrauch kann nur zur größeren Klarheit der Sache beitragen, — ſo lehrt Plato ganz entſchieden auch in dieſem Sinne einen perſönlichen Gott. Wir faſſen dabei ſein Woher und Worin als Attribute einer und derſelben Subſtanz, als Prädicate des all-

gemeinen, eben nur durch seine Prädicate bestimmten an sich unbestimmten Subjects.

In der alexandrinischen Verschmelzung Platonischer Philosopheme mit Jüdischer Theologie erhielt auch die Zweiheit des productiven und des receptiven Princips ihre eigenthümliche Weiterbildung. Die σοφια ist's, die bei Philo, der nur mit fertig überlieferten Grundbegriffen arbeitet, Mutter der Welt heißt. An Bunsens Bemerkung, daß die Sophia bereits im Buch der Weisheit etwa hundert Jahre vor Christus eine metaphysische Geltung gewonnen, stellen wir zwar in Abrede, daß jenes Buch so früh geschrieben, — wir müssen wiederholt die ältere Ansicht vertheidigen, welche es in die Zeit Philos setzt —, nicht aber, daß jene metaphysische Geltung so alt sey: vielmehr ist sie älter. Es kommt nun aber auf die genauere Stellung der Sophia an; und nur auf Grund platonischer Anschauungen, deren Einfluß auf diese Schrift anerkannt ist, wird man darüber in's Reine kommen können. Im 7ten Kap., wo sie γενετις παντων heißt, wird auch gesagt, es sey in ihr ein πνευμα μονογενες — die Parmenideische Fassung, woraus folgt, daß auch das Erzeugniß dieses πνευμα und der σοφια, daß die Welt, nach Platonischem Ausdruck, einzig in ihrer Art ist. Es ist deutlich, daß es kein Widerspruch ist, wenn das πνευμα dort, unmittelbar nachdem es μονογενες genannt ist, als πολυμερες bezeichnet wird: die μερη sind die der Einen Ideenwelt. Das Sollen wird gefühlt, und es gefällt; daraus entspringt die Mannigfaltigkeit der Strebungen und Gegenstrebungen, welche diese Welt ausmachen. Sie sey, sagt das Weisheitsbuch (11, 22), nicht mehr als eine ροπη εκ πλαστιγγων, eine Regung von Wagschalen: das ewige Gleichgewicht der Kräfte ist in ihr aufgehoben. Man muß dabei an die oben berührte Stelle des Timäus zurückdenken (p. 52 d), wo von der allempfänglichen τιθηνη γεννησεως gesagt ist, δια το μηθ' ὁμοιων δυναμεων μητ' ισορροπων εμπιπλασθαι κατ' ουδεν αυτοις ισορροπειν αλλ' ανωμαλως παντη ταλαντευμενην κτλ. Eben da so wie p. 30 a. findet sich auch ausdrücklich das κινεισθαι, auf welches Weish. 7, 24: πασης γαρ κινησεως κινητικωτερον

σοφια zu beziehen. Das ὁθεν ἡ κινησις iſt der Platoniſche Vater, ὁ τῦ καλλους γενεσιαρχης, wie ihn der Salomo jenes Buchs nennt (13, 4). Ein fundamentaler Dualismus bliebe aber beſtehen, wenn nicht die radicale Identität des materiellen und des ſpirituellen Princips erkannt würde. Indiſch geredet: Puruſcha und Mula (auch etymologiſch die beiden Wörter spiritus und ganz genau ὑλη) ſind Brahma (= ριζα). Iſt aber das Ich als Subject aller Prädicate gefunden, wie es Kant nennt (Hartenſt. 8, 540), ſo zeigt ſich das Ich des göttlichen Gemüths als im Grunde daſſelbe mit dem Ich Gottes des Geiſtes, und jedes Einzel-Ich als ſubſtantiell identiſch mit der antemundanen Fundamentalperſon. Uebrigens iſt natürlich jene μεταληψις νοητικη, das unmittelbare Vernehmen, durch welches die Weltſchöpfung eingeleitet wird, ein vorbewußtes gefühlsmäßiges Wiſſen um die Idee, deren Reiz gefällt und den Willen erregt. Dieſer ganze Vorgang aber verläuft mit Bewußtſeyn, indem das Ich ſich bewiſſend zu ſeiner improviſirten Schöpfungsthätigkeit verhält (eine ſolche liegt ſchon im Auffaſſen der Idee der Welt), und überhaupt mit allgemeinem Selbſtbewußtſeyn, was, wie deutlich iſt, nur durch Selbſtbewiſſen geſchehen kann. Das Selbſtbewußtſeyn des realen individuellen Willens kann, verſteht ſich, nur in der Welt hervortreten. Wir glauben in der Sache mit Bunſen übereinzuſtimmen, nur ſehen wir keinen hinreichenden Grund, ſeinem Wortgebrauch zu folgen, nach welchem er z. B. davon ſpricht, daß man die Perſönlichkeit an die Stelle des Selbſtbewußten ſetze (2, 302). In ſeinem Sinn entſprechen dieſe Ausdrücke dem Individuellen und Generellen, in unſerm dem Wollen und Denken.

Wenn man nun ſagt, Sokrates lehre, die Tugend beruhe auf Wiſſen, ſo bleibt alſo noch näher zu beſtimmen, was für Wiſſen? ob das unmittelbar gewiſſe oder das bewußte. Die Antwort hierauf muß auch auf die ſchöpferiſche Urſachlichkeit ein Licht werfen. Die Hauptſtelle darüber iſt der Schluß des Meno. Dort ſagt Sokrates, wenn wir die mannichfach mißverſtandne Redeverſchlingung auflöſen und kurz zuſammenfaſſen: Keine der beiden Arten der Kenntniß des Guten haben wir von Natur,

weder das Verständniß desselben (die επιστημη, wofür daselbst auch φρονησις, σοφια, ειδεναι, νϐς ohne wesentlichen Unterschied für den αιτιας λογισμος, wie es ebenda heißt, gebraucht werden), noch die richtige Annahme des Guten (die ορθη oder αληθης δοξα). Das Verständniß erhalte man aber auch durch Lehre nicht, denn Sittenlehrer gebe es nicht, wie vorher erörtert. Es bleibe also nur übrig, daß die Tugend durch ενδοξια entstehe, was nur ein andrer Ausdruck für ορθοδοξια ist. Durch ein Auffassen des Wahren, wie es diejenigen haben, die die bürgerliche Gesellschaft regieren, also in der That nach Art der χρησμωδοι und μαντεις und aller ποιητικοι, welche gotterfüllt seyen (ενθϐσιαζειν), begeistet (επιπνϐς, inspirirt) und gefesselt vom Gotte (vgl. Apol. p. 22 c.) Ein guter Mensch sey ein göttlicher. Tugend sey also weder von Natur, noch durch Lehre, sondern werde durch göttliche Schickung ohne Erkenntniß denen zu Theil, welchen sie eben zu Theil werde. Mit jener göttlichen Ursache stimmt die Natur nicht an sich überein, wie er im Phädrus (p. 237) sagt: in jedem von uns seyen zwei Ideen als Herrscher und Treiber (αρχοντε και αγοντε, Principe und Motive): die natürliche Begierde und das hinzu gewonnene auf das Beste gerichtete Gefühl (ἡ μεν εμφυτος ϐσα επιθυμια ἡδονων, αλλη δε επικτητος δοξα εφιεμενη τϐ αριστϐ. Hieraus ergibt sich auch, daß in der Menostelle die streitigen Worte ϐτ επικτητα unecht). Schon der Scholiast Hermias erinnert hier an Aristoteles Wort: λειπεται τον νϐν μονον θυραθεν επεισιεναι. Das επι dieses Verbums zeigt dieselbe Vorstellung wie das in επικτητος. Aehnlich im Kratylus (p. 30): τον καθαρον νϐν παραγιγνεσθαι (wieder dies Wort wie im Meno) ϐρανοθεν. Die Begierden einerseits, und anderseits δοξης της αληθϐς περι το αριστον εφεσις finden wir auch Gesetze p. 863 f. Nichts anderes als die ihm zu Theil gewordene θεια μοιρα ist das Dämonion des Sokrates; die Vernehmung der abmahnenden Stimme desselben war, wie Bunsen (2, 495 f.) vortrefflich ausgeführt, sein individuell moralischer Instinct, sein ihm eigenthümliches Gewissen. Wie er das Verhältniß von wahrer Annahme und Verständniß

zu dem Wenigen rechnet, von dem er sagen möchte, er wisse es (Meno p. 98), und wie er von der Neuheit dieser Erkenntniß überzeugt ist, so ist, gerade hieraus, begreiflich, daß er ausspricht, jenes sein göttliches Zeichen sey wohl kaum Einem oder gar keinem der früher Lebenden zu Theil geworden. Sokrates erkannte genau und im Unterschied von der bewußten Gestaltung das sittliche Abhängigkeitsgefühl in der Beziehung zu seinem Gott, dem er sich schlechthin unterordnete, wenn das Ausbleiben des Reizes seiner ethischen Idee ihn von etwas abstieß. Sein Dämonion ist die negative Seite des Gewissens, sofern es verbietet. Daß es ihm zu philosophiren gestattete, heißt, daß das Beste ihn zu philosophiren anreizte. Denn die richtigen Annahmen, sagt er zu Meno, halten Stand nur durch Verstand, wie gewisse Automaten davon laufen, wenn sie nicht festgemacht werden. Dies Band sey für die unmittelbaren Anschauungen die Erinnerung, welche die Gründe der Annahmen aus dem Schacht des Gemüths zum Bewußtseyn bringt. Dies sey das Band, wodurch jene Annahmen zu *επιστημαι* und zu *μονιμοι* werden. Man denke an die bekannte Stelle des Aristoteles, wonach die *επιστημη*, — unser Wort Verstand kommt dem am nächsten —, in der Seele auftritt wie die Herstellung der Schlachtreihe und des Widerstandes nach begonnener Flucht. Im Phädo rechnet Sokrates diejenigen, welche die staatlichen Tugenden nur gewohnheitsmäßig geübt, ohne Philosophie und Nus, zu den *φαυλοι*, unter denen sie freilich die glücklichsten seien. Zu der Götter Geschlecht aber, sagt er (p. 82 b.), ist, außer dem Philosophirenden (d. h. dem, der die wahre Philosophie bereits erreicht hat) und vollkommen rein gewordnen, Niemandem verliehen zu gelangen als dem Lernbegierigen. Also nur die Meister und die es werden wollen, kommen unter die Götter, d. h. in Fortsetzung der zuvor entwickelten Gedanken über Metempsychose, der Philosoph selbst wird Gott. Die Philosophie zeigt, daß dies Einzeldaseyn durch die Begierde da ist (*δι επιθυμιας*), daß also der in diese Leiblichkeit gefesselte am meisten selbst zu seiner Fesselung beiträgt (*ξυλληπτωρ* ist; durch ein vorausgehendes *λαμβανειν* ist dies Einzeldaseyn

ursprünglich ergriffen worden), und der Philosophie gemäß beschwichtigt sich die Seele und glaubt (*πιστευειν*) an nichts andres mehr als was sie selbst vom Seyenden vernimmt (*νοησῃ*), mit dem sie in unmittelbarer Berührung lebt (p. 83 a.). *Ἑπομενη τῳ λογισμῳ* ist sie *αδοξαστον θεωμενη* (p. 84 a.), denn eben *αιτιας λογισμος* muß zur *δοξα αληθης* hinzukommen, um dieselbe zur *επιστημη* zu machen.

Wenngleich nun nicht durch menschliche Wirksamkeit (*ανθρωπινη επιμελεια*) Gute gut werden, wie Sokrates auch im Protagoras das verneint (p. 328 e.), so ist doch damit die Vermittlung der Lehrthätigkeit, sofern dieselbe ein zum Bewußtseyn Bringen ist (Meno p. 37.), nicht ausgeschlossen. Zu jener Moira kommt die Maieutik (man vergleiche, was die Entbinderin der Gedanken des Sokrates sagt: *Μοιρα εν και Ειλειθυια ἡ καλλονη εστι τῃ γενεσει* p. 206 d.). Daher Sokrates nach jenem Ausspruch, daß die Tugend denen, welchen sie ertheilt werde, durch göttliche Schickung ertheilt werde, ohne vernünftiges Verständniß, unmittelbar fortfährt: „Wenn es keinen solchen unter den gemeinsinnigen Männern geben sollte, der im Stande wäre, auch Jemand anders gemeinsinnig zu machen (*ποιησαι πολιτικον*). Sollte es aber so einen geben, so hätte man ihn etwa als einen solchen unter den Lebenden zu bezeichnen, wie Homer meint, daß unter den Todten Tiresias sey, indem er über ihn sagt, daß er allein vernünftig von denen im Hades, die Schatten aber flatterhaft (Odyss. K.: *τῳ και τεθνηωτι νοον πορε Περσεφονεια Οιῳ πεπνυσθαι· τοι δε σκιαι αϊσσουσιν*). Dasselbe eben würde jener derartige, wie zwischen Schatten ein wahrhaftes Ding, in Bezug auf die Tugend seyn." Ein solcher Lehrer war schon Sokrates selbst, ein Lebender unter lebendig Todten, der, die zu ihm kamen, narkotisirte, wie sich Meno ausdrückt, und der gerade dadurch jene Orthodoxie des Gemüths zu wecken und aufzuklären verstand; der endlich sein Leben mit einem Prophetentode besiegelte. Hoffentlich hat Asklepios den wohlverdienten Hahn wirklich bekommen.

Sagte Sokrates nach Xenophon, daß die ganze Tugend Weisheit sey (Mem. 3, 9, 5), indem er *σοφια* wie im Meno

als επιστημη faßt (4, 6, 7), ſo iſt nun klar, wie er dies zugleich mit der Behauptung, die Tugend ſey nicht σοφια und επιστημη, ſagen konnte. Sie vollendet ſich durch das Vollbewußtſeyn, ſie beginnt vorbewußt. Die Benennung Sophia iſt aber durchaus nicht ſprachnothwendig auf die höchſte Wiſſenſchaft zu beſchränken, ſo wenig daß Xenophon ſie ſelbſt Hunden gibt, Kyn. 3, 7. 6, 13: σοφωτατη ιχνευειν. Σοφός iſt das ſkr. subhá von subh (aus su = ευ und bh in bhû φυναι, wohin auch subhúvas, subhvás gehört, vediſches Beiwort der Sänger, = ευφυης), d. h. angenehm ſeyn oder werden, gewöhnlich leuchten, ſchmücken, daher subhá leuchtend, angenehm. Wie z. B. wir ſagen: die Speiſe ſchmeckt, und die Zunge ſchmeckt, ſo zeigt ſich auch in σοφος die ſubjective Seite, und σοφια iſt (wie das gäliſche subha, Vergnügen, Wohlgefühl) das Empfinden des Vorfindlichen, Annehmlichen und Angenehmen (δεκτον acceptum), — unſer Geſchmack würde wohl die beſte Ueberſetzung ſeyn. Und wie sapientia zu sapere, ſchmecken (auch: nach etwas riechen, alſo nicht bloß vom Zungenſinn), ſo gehört חכמה zu חך Gaumen, vgl. טעם. Nicht das Bewußtſeyn iſt der Weisheit Anfang, ſondern die Gottesfurcht im unmittelbaren Gewiſſen. Die Sophia des Weisheitsbuchs umſpannt die Tugend von Anfang bis Ende, ſie iſt ειδυια und επισταμενη (9, 9); jenes aber ſteht ſchon für das gefühlsmäßige Gewiſſen. Die Hauptſtelle über das Gewiſſen bei dem Gewiſſensapoſtel (Röm. 2, 15) erinnert, wie vieles andre bei ihm an die Anſchauungen dieſes Buches, lebhaft an Weish. 17, 10, die einzige vorpauliniſche Stelle, in der ſich συνειδησις als Gewiſſen findet (ιδιῳ πονηρια μαρτυρι καταδικαζομενη, συνειδησει). Auf das Gewiſſen iſt zu beziehen, was derſelbe Vf. ſagt (15, 2): „Auch wenn wir ſündigen, gehören wir Dir, wiſſend Deine Kraft; wir ſollen aber nicht ſündigen, wiſſend daß wir Dir zugedacht ſind. Denn Dich verſtehn iſt vollkommne Gerechtigkeit und Deine Kraft wiſſen Wurzel von Unſterblichkeit“ — Krone der Unſterblichkeit (dieſe Bezeichnung tugendhaften Lebens iſt bekanntlich auch ganz ſokratiſch), Vollendung der Gerechtigkeit iſt eben das volle Verſtändniß derſelben. Aber die Blüthe iſt wieder fruchtbringend, wie es die letzten Worte der Diotima zu Sokrates

aussprechen. Fühlst du nicht, sprach die weise Meisterin zu ihrem gelehrigen Schüler, daß einem dann allein, wenn man das Schöne sieht womit es zu sehen ist (jenes große Meer des Schönen, wie sie es zuvor genannt hatte), daß es nur dann einem geschehen wird, nicht Schattenbilder der Tugend zu gebären, da man kein Schattenbild berührt (nicht eine leere Wolke umarmt), sondern, da man das Wahre berührt, Wahres, und daß, wer wahre Tugend (die also nicht bloß in der Anschauung besteht) gebiert und aufzieht, gottgefällig und, wenn überhaupt ein Mensch, unsterblich auch selbst wird (wie das Wahre und Schöne unsterblich ist) —?

Die Frage nach der Rechtfertigung durch den Glauben allein ist im Grunde dieselbe mit der andern, die noch ihren Anselm erwartet: cur deus creator? An dieser vorweltlichen Stelle hat das sittliche Gefühl noch gar keine sittengeschichtliche Voraussetzung aufzunehmen und tritt deshalb der wissenschaftlichen Untersuchung um so klarer entgegen. Wo Plato von der Aufnahme der väterlichen Ursache in die ursprüngliche Allempfänglichkeit spricht, schwebt ihm, so zu sagen, eine Art von Pandämonion vor, und eine gewisse δοξα εφιεμενη τϑ αριστϑ. Nur auf Grund einer solchen moralischen Conception entschließt sich das göttliche Gemüth, die Realisirung der Idee sich zum Zweck zu setzen. Diotimas Theorie über den Eros findet auf die kosmopoetische Thätigkeit Anwendung. Hiernach möchten wir Bunsen verstehn, wenn er sagt (2, 86), aus dem Begriff der Hingebung an den göttlichen Willen, physisch gewandt, erkläre sich die Schöpfung.

Wir benutzen die Gelegenheit, um zugleich aufmerksam zu machen auf die italienische Uebersetzung und Erklärung des Plato von Ruggiero Bonghi, dessen Aristotelische Metaphysik wir vor zwei Jahren in dieser Zeitschrift besprachen. Die neue, Alessandro Manzoni gewidmete, Arbeit des Vf. steht jener andern an Gelehrsamkeit, Urtheil und Geschmack würdig zur Seite. Bis jetzt erschienen die beiden ersten Lieferungen, Euthydem und Protagoras enthaltend, 376 S., Mailand bei Francesco Colombo 1858. Als Beispiel übersetzen wir aus dem

Kapitel über die Sokratiſche Lehre im Euthydem eine Stelle, die in die von uns hier behandelte Frage einſchlägt (S. 47): „Wer dieſe Weisheit oder Wiſſenſchaft hat", ſagt er, ausgehend von jener Stelle der Xenophontiſchen Denkwürdigkeiten 3, 9, 4 f., „kann er ſchlecht handeln? Kann er, indem er weiß wie die That eigentlich ſeyn ſoll, das Gegentheil davon thun? Er kann es, das iſt ſicher; ja, er allein iſt's, der es mit überlegtem Vorſatz könnte: da, wer nicht weiß, ſchlechtes thun könnte ohne es zu wollen, während der, welcher weiß, Gutes oder Schlechtes thun könnte, wie es ihm ſcheint, indem er Kenntniß davon hat, welches die ſchlechte That und welches die gute. Man beachte: er könnte; in Wirklichkeit unternimmt dieſe in der That abſtracte und hypothetiſche Potenz, nach Sokrates, niemals, ſich zu actualiſiren. Niemand, der die Gerechtigkeit erkennt, zieht die Ungerechtigkeit vor; ungerecht iſt nur, wer die Kraft und Wirkung der ungerechten That nicht erkennt. Weshalb wer dies weiß, gerecht iſt; wer dies nicht weiß, ungerecht iſt. Wer den Werth und die Wirkung der Mäßigkeit erkennt, iſt mäßig; wer die des Muthes, iſt muthig. Woraus man ſieht, wie Sokrates ſagen kann, daß man unglücklicher ſey mit Muth als mit Feigheit, wenn man keinen Verſtand hat, oder, was auf daſſelbe hinausläuft, wenn man nicht weiſe iſt. In der That, von den beiden Seiten der Tugend, der affectiven und der intellectiven — ſie iſt doch eine conſtante Dispoſition des Gemüths, conform der von der Vernunft angeſchauten Norm — von dieſen beiden Seiten, will ich ſagen, nahm Sokrates nur die letztere in Betracht. Ziehen wir nun von jeder tugendhaften That ihr intellectuelles Element ab, welches in dem adäquaten Begreifen der That ſelbſt beſteht, was bleibt da übrig? Es bleibt nichts als die Materie des Acts, die Aeußerlichkeit des Acts, der an ſich weder die Benennung tugendhaft noch die des fehlerhaften zukommt. Man nehme noch hinzu, daß Sokrates folglich, da er kein andres Ingrediens der Tugend außer dieſem zugab, und dieſes an ſich der Art nach identiſch und einzig war, nur eine einzige Tugend anerkennen durfte und wirklich anerkannte, und den Charakter und den Namen der Tugend jenen vielen ſittlichen

Eigenschaften absprechen mußte, welche, als allgemein gelobte, für ebenso viele verschiedene Arten der Tugend gehalten wurden." Was sich gegen diese Fassung der Tugend sagen lasse, sey bereits implicite von Plato angedeutet, und ausdrücklich von Aristoteles zu Anfang der großen Ethik vorgebracht worden. Die kurze Bemerkung dieses bekanntlich nicht primär Aristotelischen Werks gegen die Sokratischen Tugendbegriffe beruht entweder auf einem Wortstreit oder auf einer andern Auffassung des Sokrates, als wir durch unsre Quellen gewinnen können. In Platos Staate anderseits, bei dessen Uebersetzung Bonghi, wie er sagt, hierauf zurückkommen will, finden wir ausgesprochen (304), daß der gute Wille die unausbleibliche Folge des Wohlgefallens am Guten sey: ὅτῳ τις ὁμιλει αγαμενος (womit man gern umgeht), μη μιμεισθαι εκεινο αδυνατον (das Wirkliche ist μιμημα der Idee als des παραδειγμα) θειῳ δη και κοσμιῳ ὁ γε φιλοσοφος ὁμιλων κοσμιος τε και θειος εις το δυνατον ανθρωπῳ γιγνεται. Man würde nun zu untersuchen haben, ob durch das Wohlgefallen am Guten das Wollen des Guten schlechthin nothwendig hervorgebracht werde, und ob jenes Wohlgefallen schlechthin nothwendige Folge des Wissens um das Gute, oder ob das gekannte Gute mißfallen und ob das mißfallende gewollt so wie das gefallende abgewiesen werden könne. Und inwiefern dies für den Entwicklungsstand und inwiefern für den Ursprung seine Geltung habe. Wie es sich unbewußt mache und wie bewußt. Es handelt sich hierbei um die Momente des Gewissens, des Wohlgefühls, des Willens und des Bewußtseyns, die zuletzt von Ulrici in seinem inhaltreichen Werk über Glauben und Wissen in dem Kapitel über den Ursprung unsrer ethischen Begriffe und Urtheile ins Licht gesetzt worden sind.

Wir wünschen unserm Freunde, daß ihm nach beendetem vaterländischen Kampfe eine schöne Muße beschieden sey, um sein friedliches Werk fortzuführen, und hoffen, daß die nächste Vorrede aus der Nähe seines heimathlichen Pausilypos datire.

Ed. Böhmer.

Maine de Biran.

Oeuvres inédites de Maine de Biran publiées par Ernest Naville avec la collaboration de Marc Debrit, 3 vols. Paris (Dezobry, E. Maydeleine et Co.) 1859.

Von den nachgelaſſenen Werken Maine de Biran's, auf deren Bearbeitung durch E. Naville im Bd. 31. d. Z. bereits von mir hingewieſen iſt, ſind nun die oben citirten 3 Bände erſchienen. Dieſelben enthalten die bisher unbekannten wichtigſten Arbeiten dieſes Denkers, den Couſin als den größten und ſelbſtſtändigſten Metaphyſiker ſeiner Zeit rühmte, nämlich: ſeine Essais sur les fondements de la psychologie, deren Anlage vom Jahre 1812 datirt, und ſeine Nouveaux essais d'anthropologie, welche die letzte Entwicklung ſeiner Anſicht darſtellen. Der dritte Band enthält außerdem noch einige bisher ungedruckte Abhandlungen, die beſonders Biran's Stellung zur Religion betreffen: Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion, — Examen critique des opinions de M. de Bonald, das aus Fragmenten beſteht, in denen De Biran ſeine Anſichten über Philoſophie und Offenbarung, über die Geſchichte der Philoſophie, über Glauben und Vernunft, über die Beſtimmung des Menſchen und über den Urſprung der Sprachen darlegt, — Notes sur l'évangile de Saint Jean, entſtanden auf Anregung Ch. Loyſon's, eines früh verſtorbenen jüngeren Freundes De Birans, der Analogien fand zwiſchen De Biran's Lehre und den Ideen im erſten Kapitel des Evangeliums. — Am Ende des dritten Bandes befindet ſich ein zur Ueberſicht der Thätigkeit Maine De Birans äußerſt nützlicher Catalogue raisonné de toutes les oeuvres philosophiques de M. d. B., der gedruckte ſowohl wie noch ungedruckte Schriften umfaßt und den 1851 der Pariſer Akademie vorgelegten Katalog in einigen Punkten verbeſſert. Aus dieſem Katalog erſieht man, was den 1841 von Couſin publicirten 4 Bänden der Oeuvres philosophiques fehlt und welche ungedruckte Manuſcripte auch Naville noch für eine ſpätere Herausgabe der ſämmtlichen Werke zurückbehielt. Warum die Sammlung nicht gleich jetzt eine vollſtändige ſeyn

konnte? — vermuthlich haben äußere Bedenken den Herausgeber genöthigt, sich zunächst auf die Herausgabe der wichtigsten Schriften zu beschränken. Gern hätten wir schon jetzt wenigstens noch N. XIII Des rapports des sciences naturelles avec la psychologie und N. XV Discussion avec Royer-Collard abgedruckt gesehen, in der Hoffnung, gerade aus diesen Schriften noch mehr Licht über einige dunkele Partieen in der Entwicklung der Ansichten De Biran's über das Verhältniß von Vernunft und Wille, und über den rein affectiven, bewußtlosen Zustand unserer Seele zu erhalten. Es ist also schon hiermit unter den Manuscripten Einiges zurückbehalten, was der Herausgabe werth scheint; auch steht zu hoffen, daß der Herausgeber durch alle Diejenigen, die noch im Besitz von Briefen De Biran's sind, in den Stand gesetzt werde, den ohne Zweifel interessanten Briefwechsel desselben zu veröffentlichen. Den Wunsch darnach hatte ich schon im Literarischen Centralblatt vom 22. Aug. 1857 bei der Anzeige der 1857 von Naville herausgegebenen Biographie De Biran's ausgesprochen und es freut mich, jetzt am Schlusse des Catalogue raisonné zu lesen, daß mein Wunsch guten Grund habe. Naville besitzt eine große Anzahl von Ampere's Briefen an Maine De Biran, auch mehrere Briefe von Cabanis, Destutt de Tracy und Stapfer; aber er hat nur wenige Antworten des Philosophen in Händen. Naville fordert deshalb besonders die Erben der oben Genannten auf, ihm zukommen zu lassen, was noch von Briefen Maine De Biran's in ihrem Besitz seyn möchte. Naville behauptet gewiß mit Recht, daß der Gedankenaustausch dieser Männer zur Zeit der Krisis, welche die französische Philosophie erneuert habe, von besonderem Interesse seyn werde. Ich wünsche dieser Aufforderung den besten Erfolg. Da also die Herausgabe des Nachlasses noch keine vollständige ist, muß es doppelt werthvoll für Jeden, der De Biran's philosophische Entwicklung genau verfolgen möchte, seyn, daß Naville, der alle Manuscripte desselben kennt, in dem ersten Bande der von ihm nun zuerst edirten Werke De Biran's dem Abdruck der Schriften selbst eine sehr eingehende philosophische

Einleitung voranschickte (T. I, p. I—CCXV). Auch die verschiedenen Vorreden seines Mitherausgebers Marc Débrit zu den einzelnen Schriften des dritten Bandes kommen in dieser Beziehung sehr erwünscht. Beide Herausgeber haben sich mit einer seltenen Hingabe in ihren Philosophen hineingelebt und ihre mit vollster Sachkenntniß und unbefangenem Urtheil geschriebenen Einleitungen sind äußerst lehrreich. Sie führen nicht nur in die einzelnen abgedruckten Schriften, sondern in den zusammenhängenden Entwicklungsgang De Biran's ein, mit dem Unterschiede nur, daß Naville die ganze philosophische Entwicklung De Biran's darstellt, und Debrit diese Darstellung nur besonders in Betreff der moralischen Lehren des Philosophen ergänzt. Naville unterscheidet drei Perioden in der Entwicklung Maine De Biran's; zuerst war er Anhänger der Philosophie de la sensation (1794 – 1804), dann erdachte er seine Philosophie de la volonté (1804—1818) und endlich suchte er eine Philosophie de la religion (1818—1824). Natürlich sind diese Perioden nicht scharf von einander getrennt; doch sind die angegebenen Grenzjahre für die Entwicklung eines schon früher vorhandenen Keimes allemal von besonderer Bedeutung. Diese Perioden als Stufen einer fortschreitenden Gedankenentwicklung zu charakterisiren ist der Zweck von Naville's allgemeiner Einleitung. —

In der ersten Periode ist M. De Biran noch befangen in dem Einfluß der sensualistischen Schule. Zerstreute, zu Papier gebrachte Gedanken aus seiner Jugendzeit zeigen diese Abhängigkeit. „Quelque soit le mécanisme par lequel nous avons des idées, il est démontré que leur origine est dans les sens", sagt eine Note von 1794. Dasselbe zeigt sein im J. 1802 vom Institut gekröntes Memoire sur l'habitude, er will nur die Principien von Condillac's Schule auf eine einzelne Frage anwenden, er behauptet que la nature de l'entendement n'est autre chose que l'ensemble des habitudes premières de l'organe centrale, daß der Geist zu vagen Abstractionen, wie zu Begriffen Substanz und Essenz komme, sobald er sich von der sinnlichen Quelle aller Erkenntniß entferne, daß unsere Aufgabe

sey nur die Wirkungen zu prüfen, ohne nach den Ursachen zu forschen. Die Metaphysik der Griechen nannte er „un jargon puéril, un tissu monstreux de rêveries et d'absurdités"; Pythagoras, Platon, Descartes, Leibnitz sollten den Fortschritt der Kenntniß vom Menschen aufgehalten haben, während Bacon, Hobbes, Locke und Condillac ihn förderten. Natürlich mußten solche Ansichten die Billigung der damals angesehenen Sensualisten finden; Cabanis und De Tracy befreundeten sich mit ihm und Letzterer gab den beifälligen Bericht über das Memoir im Institut ab, den Cousin abdruckte im T. I der Werke Biran's. Und doch enthielten schon die damaligen Gedanken De Biran's über den Sensualismus hinausstrebende Keime. Naville bringt schon aus frühester Zeit De Biran's den Ausdruck des Zweifels über die Materialität des stets einen, einfachen, individuellen denkenden Wesens bei, und das Memoir enthält die für die Gedankenfolge Biran's wichtige Unterscheidung der activen und passiven Seite unserer Natur. Biran ging dabei von der Bemerkung aus, daß Wiederholung die reinen Empfindungseindrücke abschwäche, während sie die Elemente der Erkenntniß bestimmter mache; und er erklärte dieses Factum, indem er erkannte, daß der Mensch activ sey in der-Erkenntniß und passiv in der bloßen Empfindung. Er will also, daß die Psychologie eine wirkliche Analyse der Seele vornehme, durch welche die activen und passiven Elemente derselben erkannt werden, statt daß sie wie bisher die Sensation in abstract allgemeiner Weise als Quelle der Erkenntniß betrachte. Auch polemisirt er schon gegen Bonnet und Condillac, weil sie die Seele mit ihren einzelnen Aeußerungen identificiren und somit nicht dazu kommen, ein Subject zu gewinnen, das sich als wirklicher Grund der Persönlichkeit von den Arten seiner Erscheinung unterscheide. Doch will noch De Biran diese Gedanken, die schon über den Sensualismus hinausweisen, nur als Modificationen innerhalb des Condillac'schen Systems ansehen. —

Diese fremden Keime entwickelten sich erst bewußter in der zweiten Periode, die mit seinem 1805 vom Institut gekrönten

Mémoire sur la decomposition de la pensée deutlicher beginnt. Hier zeigt er beſtimmt, wie ſeit Bacon die Analyſe der Seelenvermögen immer mehr eine Unterſuchung der Bedingungen des geiſtigen Lebens ward, als eine Unterſuchung des weſentlichen Grundes deſſelben, und daß dieſes Weſen in der Selbſtthätigkeit des Subjects liege, in ſeiner puissance d'agir. Dies zweite Memoir enthält ſchon eine beſtimmte Widerlegung des Traité des sensations. Das Bewußtſeyn findet in ſich die Aufmerkſamkeit als ſeine weſentliche Thätigkeit, die ſich nicht verwechſeln läßt mit einer lebhaften Empfindung, eine Erinnerung, welche die gewollte Wiederſchaffung der Bilder, nicht das bloße Zurückbleiben derſelben iſt, — einen Willen endlich, der, nicht mit dem Wunſch einerlei, vielmehr oft mit dem Wunſch in offenbarem Kampf ſich befindet. Er unterſcheidet die von den Empfindungen (oder richtiger geſagt aus der von außen geſchöpften Erfahrung) abſtrahirten allgemeinen Ideen von den einfachen Reflexionsideen, welche die Seele aus ſich ſelber ſchöpft; er beweiſt, daß die Reflexion Bedingung iſt für die Bildung der Sprache und nicht die Sprache Bedingung der Reflexion. Kurz als Grundthatſache des Seelenlebens erkannte er ein ſelbſtſtändiges Thun, das er im Willen, oder allgemeiner ausgedrückt, im Anſtreben (effort) fand. Was er 1794 oder 1795 einmal geſchrieben hatte: „Il serait bien à desirer qu'un homme, habitué à s'observer, analysât la volonté comme Condillac a analysé l'entendement", das hatte er nun auszuführen angefangen und ſchon im Beginn dieſes Unternehmens ſich über den Senſualismus hinausgeſchwungen. Aber einige Spuren deſſelben blieben noch an ihm haften; er unterſchied von der paſſiven Sinnesempfindung nur die Grundthatſachen des Wollens, aber nicht die Thatſachen der Intelligenz. Denken und Empfinden unterſchied er noch nicht von einander „sentir et agir: avoir conscience des modifications passives, aperçevoir ses actes dans leur propre détermination", daraus beſtand nach ihm das ganze Seelenleben. Erſt ſpäter erkannte er klarer die Vernunft als ein ebenſo eigenthümliches Element unſerer Seele, wie den Willen. — Maine

De Biran hat dieſes Memoir nie ſelbſt publicirt und Couſin l. l. T. II, p. 1—208 nur nach einer bei Ampère vorgefundenen Copie. Biran hatte ſich zwar daſſelbe vom Inſtitut zum Behuf einer Durchſicht für die Publication zurückgeben laſſen, wurde aber durch den Fortgang ſeiner Studien abgezogen. Eine Preisaufgabe der Berliner Akademie gab ihm Anlaß, die Ideen ſeines Memoir noch einmal in einer anderen Form darzuſtellen, was in ſeiner bei dieſer Akademie 1807 eingereichten Abhandlung sur l'aperception interne immédiate geſchah. Die Akademie krönte eine Arbeit Suabedisſen's, ertheilte aber der Arbeit Biran's das Acceſſit und Ancillon ſchrieb ihm, daß nach ſeinem Urtheil rückſichtlich des originalen Selbſtdenkens ſeine Arbeit den erſten Preis verdient habe. Auch dieſe Arbeit blieb ungedruckt, ebenſo Abhandlungen sur les perceptions obscures und sur le système du docteur Gall, die Biran 1807 und 1808 in einer von ihm angeregten wiſſenſchaftlichen Geſellſchaft zu Bergerac vortrug. Eine dritte ebenda vorgetragene Abhandlung sur le sommeil, les songes et le sonnambulisme (1809?) veröffentlichte Couſin wahrſcheinlich nach einer nicht ganz vollſtändigen Copie im T. II der Oeuvres de M. d. Biran, wenigſtens enthält das vorhandene Manuſcript noch eine von Couſin nicht abgedruckte Vorrede. — Im J. 1811 ferner gewann Biran eine Preisaufgabe der Kopenhagener Akademie mit ſeinem Memoire sur les rapports du physique et du moral, welches eine weitere Anwendung der in ſeinen früheren Abhandlungen niedergelegten Ideen enthielt. Biran ſelbſt unterzog daſſelbe 1820 einer Durchſicht und es bildet dies die Baſis eines wichtigen von Couſin a. a. O. T. IV edirten Stückes. Der Hauptgrund, weshalb Biran ſelbſt den Druck aller dieſer Abhandlungen nicht gleich beſchaffte, iſt wohl der, daß er die Abſicht hatte, die in ihnen enthaltenen Ideen zu einem Geſammtwerk zu verarbeiten, zu ſeinem „Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature“, an dem Biran unabläſſig arbeitete und das Naville nun in den erſten beiden Bänden der Oeuvres inédites zuerſt veröffentlicht.

Der Inhalt dieses umfangreichen Werkes kann hier natürlich nur in den Hauptzügen angegeben werden. Er vergleicht die Aufgabe, die er sich in der Psychologie stellte, mit derjenigen, die Lavoisier in der Chemie ausführte. Wie Lavoisier das Grundprincip der Säuren entdeckte und dadurch die Chemie umgestaltete, so will er das Grundprincip des geistigen Lebens finden und die Arten und Grade der Combination desselben mit den Elementen einer anderen Natur zeigen. Als dieses Princip nun findet er das im Act des Bewußtseyns sich selber immer gegenwärtige Subject. Der Mensch sagt Ich zu sich, nur rücksichtlich der inneren Activität, die ihm seine eigene Existenz offenbart. Es ist also diese Action die gesuchte Grundthatsache, die Bedingung des Bewußtseyns und der Persönlichkeit. Diese Action ist ein Wollen, ein Wirken (effort), das sich mittelbar mit einem Widerstand verbindet. Der Mensch hat unmittelbar das Bewußtseyn seiner selbstthätigen Kraft, als des Grundes seiner Persönlichkeit, und das Bewußtseyn seines Organismus, als Desjenigen, was jener Kraft Widerstand leistet. Seele und Leib manifestiren sich somit im Acte des Bewußtseyns unmittelbar als Dualität. Aus diesem Grundfactum nun leitet Biran die Grundbegriffe: Kraft, Substanz, Ursache, Einheit, Identität, Freiheit, Raum und Zeit ab. Jede Kraft hat ihren Typus in dem Wirken unserer Seele; der Begriff der Substanz bezieht sich entweder auf beide Glieder der primitiven Dualität unserer Seele, welche dieselben bleiben unter allen Veränderungen der Existenz, oder insbesondere vielleicht auf das zweite Glied, das Substrat des organischen Widerstandes; der Begriff der Ursache ist nur der Ausdruck des Zusammenhangs, welcher die Grundthatsache des Ichs bildet; die Idee der Einheit findet ihre Basis in dem untheilbaren Ich, und die Dauer des Zusammenhanges der beiden Glieder des Ichs, seiner primitiven Dualität, ist der Ursprung des Begriffs der Identität. In der Activität des Subjectes selbst hat der Begriff der Freiheit seinen Grund. Der Begriff des Raumes entsteht in dem inneren, unmittelbaren Gefühl des Körpers und seiner Theile, der Begriff der Zeit im

Innewerden der successiven Handlungen des Willens. — Diese Grundbegriffe sind also nicht eigentlich angeboren, sondern nur Entwicklungen der Grundthatsachen des Bewußtseyns; aber sie sind auch nicht zu verwechseln mit den allgemeinen Ideen, welche auf dem Wege der Abstraction und Vergleichung aus den äußeren Eindrücken gewonnen werden. Die Darstellung dieser Probleme ist Gegenstand der reinen Psychologie und bildet den ersten Theil von De Biran's Essai. Nun ist aber die Seele in Verbindung mit anderen sinnlichen Elementen, und nach dem Grade dieser Verbindungen hat die Psychologie vier Systeme zu unterscheiden: das système affectif, welches alle instinctiven Eindrücke und Regungen umfaßt, bei denen das Ich nicht zugegen ist, — sodann das système sensitif, bei dem das Ich nur passiver Beschauer der Empfindungsphänomene ist, das Gefühl der persönlichen Identität erwacht, die Erinnerungsbilder ihr Spiel beginnen und das Gefühl fremder Ursächlichkeit entsteht, — drittens das système perceptif, wo die Grundkraft des Ich in der Aufmerksamkeit zur Herrschaft kommt, und wo durch das Tastgefühl das bewußte Erkennen der Außenwelt gewonnen wird, während die Empfindung nur begleitet ist von dem Glauben an eine unbestimmte Ursache, Nicht-Ich, welche sie hervorruft, — endlich das système reflexif, in dem das Ich nicht mehr, wie im vorigen, bloß auf Anregung äußerer Eindrücke wirkt, sondern aus eigener innerer Anregung sich selbst betrachtet und bestimmt, in dem erst der Mensch die klare Einsicht in sein Vermögen zu handeln und mit dem Begriff der Zeit die Bestimmung zukünftiger Handlungen und hiermit die Möglichkeit zu moralischer Freiheit erlangt.

Naville bemerkt, daß der Essai im Detail der Durchführung jener Ansichten noch von besonderem Werthe sey und überall zum eigenen Nachdenken anrege. Ich kann dieses Urtheil nach eigener Lectüre des Essai nur bestätigen und finde namentlich eine oft interessante und lehrreiche Rücksichtnahme physiologischer Thatsachen, sowie scharfsinnige Erwägungen über einzelne Lehren anderer Philosophen. Allerdings erstrecken sich die letzte-

ren nur auf einen kleinen Kreis, da De Biran's hiſtoriſche Kenntniſſe in der Philoſophie nur gering waren; aber mit Recht bemerkt Naville, daß man in dem Urtheile, das Selbſtdenker über einzelne Entwicklungsphaſen der Geſchichte fällen, immer noch beachtenswerthe Ideen finde. Doch muß ich darauf verzichten, darauf hier weiter einzugehen, weil dies ohne Kritik zu üben nicht wohl geſchehen kann, und ich einſehe, daß ich überhaupt mein Urtheil über Maine de Biran der Darſtellung in meiner „Geſchichte der franzöſiſchen Philoſophie in dieſem Jahrhundert", zu der nun doch alle Fäden meiner mehrjährigen Studien zuſammenlaufen, vorbehalten muß. Daher beſchränke ich mich nur noch in der Hauptſache zu berichten, was Naville als den ſicheren Gewinn, die ungelöſte Schwierigkeit und die weſentliche Lücke in Maine De Biran's Anſicht aus der zweiten Periode ſeiner Entwicklung angiebt. Als Gewinn bezeichnet er natürlich, daß De Biran dem Senſualismus gegenüber das active Element unſerer Seele zur Anerkennung brachte und die allgemeinen Abſtractionsbegriffe von den aus dem Bewußtſeyn ſich entwickelnden Reflexionsbegriffen unterſchied. Eine ungelöſte Schwierigkeit findet Naville in dem Verhältniß der gewollten Activität zur allgemeinen Activität der Seele, ſo wie in der zu ausſchließlichen Verbindung des Willens mit der Muskelerregung, worüber De Biran ſelbſt ſpäter Zweifel hatte.

Als ganz beſonders dunkel und ſchwierig bezeichnet aber Naville Biran's ganze Darſtellung der bewußtloſen Empfindungen, der dunkeln Vorſtellungen. Schon Royer-Collard machte rückſichtlich dieſer Schwierigkeit Einwendungen gegen De Biran und dieſer anerkannte die Berechtigung derſelben. „La supposition d'un état affectif sans volonté, sans moi, et tout ce que j'en ai déduit, paraîtra se réduire, aux yeux de plusieurs, à la valeur d'une pure hypothèse", ſagt er und zur Erklärung: „Nous ne pouvons nous faire d'idées objectives de ces affections, qui sont des effets de mouvements organiques, mais sans ressemblance avec leurs causes. Nous ne pouvons non plus nous en faire d'idée subjective, puisque le moi n'a pas

été présent. Mais nous n'en sommes pas moins nécessités à les admettre sous le titre d'affections d'un principe sensitif aveugle dans son principe et distinct du moi voulant, agissant et pensant." Was Leibnitz in dieſer Beziehung principiell beſtimmte, will De Biran durch die Beobachtung beſtätigen. Er will die Thatſachen des geiſtigen Lebens aufdecken, welche zeigen, daß zwiſchen dem bewußtlos mechaniſchen Getriebe des Körpers und dem bewußten Leben der Seele eine vermittelnde Kraft ſeyn muß, die nicht Stoff und auch nicht Geiſt iſt. De Biran giebt zu, daß dieſe Kraft unerklärlich iſt, behauptet aber, daß wir ihrer bedürfen, um andere Thatſachen erklären zu können.

Das Problem, deſſen Räthſel De Biran hiermit ungelöſt ließ, ſoll immer noch gelöſt werden, es iſt noch immer erlaubt zu fragen, wie Empfinden, Denken und Wollen ſich zu einander, ſo wie zu der Einheit der Seele und des ganzen organiſchen Lebens verhalten. Bei der von De Biran verſuchten Löſung tritt nur Einiges, wie mir ſcheint, deutlich als Fehler hervor. De Biran hat zwar das aktive Element unſerer Seele allgemein als Grund aller ihrer Erſcheinungen beſtimmt, im Einzelnen aber die Aktivität der Seele nicht weit genug in das Gebiet der angeblich paſſiven Empfindungswelt hineinverfolgt und iſt dadurch zu vielleicht unhaltbaren Gebietstrennungen gekommen. Zog er nun im Verhältniß der Aktivität und Paſſivität im Wollen und Empfinden vielleicht zu ſcharfe Grenzlinien, ſo hat er ſicherlich andererſeits die Unterſchiede, die in den Aeußerungen des Willens und der Vernunft ſich zeigen, nicht ſattſam berückſichtigt. Naville und ſchon vor ihm Couſin bezeichneten daher ganz mit Recht das Fehlen einer ausreichenden Theorie der Erkenntniß als die Hauptlücke der Philoſophie De Biran's. Naville bemerkt gewiß mit Recht, daß von der Hauptanſicht De Biran's, das Erkennen ſetze als Bedingung die Exiſtenz des Ichs voraus, und das Ich exiſtire nicht ohne einen gewiſſen Grad von Thätigkeit, bis zu der Ableitung der Erkenntnißelemente aus dem Willen ein Sprung ſey, daß De Biran den Fehler begehe, die Bedingung des Erkennens mit dem Erkennen ſelbſt zu verwirren. Dieſer Fehler

kann als die Folge einer nicht ſeltenen Einſeitigkeit erſcheinen. Vor De Biran hatte man die Aktivität im Willen zu wenig beachtet, De Biran brachte dieſelbe zur Anerkennung und beachtete ſie zu ausſchließlich. Auffallender als der hieraus entſprungene Mangel einer genügenden Theorie der Erkenntniß iſt der gleichfalls von Naville bemerkte Mangel einer Betrachtung der Zwecklehre und eines Eingehens auf das Verhältniß unſeres Willens zum moraliſchen Geſetz. Nur möchte ich gegen Naville bemerken, daß es weniger auffallend ſeyn dürfte, Erörterungen darüber nicht zu finden in einem Essai sur les fondements de la psychologie, als vielmehr auffallend, daß gerade De Biran ſich nie beſonders getrieben fühlte, die hier gelaſſene natürliche Lücke zu ergänzen durch eine ſelbſtſtändige Bearbeitung der Moral. Denn in der That, was Maine de Biran darin ſpäter in einzelnen Schriften, ſo wie im dritten Theil ſeiner Nouveaux essais d'anthropologie geleiſtet hat, erſcheint unzulänglich. Es genügt nur, um zu zeigen, wie Marc Débrit dies in ſeiner Vorrede zu den Fragments relatifs aux fondements de la moral le et de la religion gethan hat, daß De Biran auch in ſeinen moraliſchen Anſichten drei Phaſen durchgemacht hat, die mit den Phaſen ſeiner geſammten philoſophiſchen Entwicklung zuſammenhängen. Zuerſt zeigte er ſich in ſeiner Anſicht vom Glück unter dem Einfluß der ſenſualiſtiſchen Moral, dann in der Periode ſeiner Philoſophie des Willens neigte er zur ſtoiſchen Moral, und ſchließlich erkannte er die Abhängigkeit des Willens von einer höheren Macht und warf ſich der chriſtlichen Gnadenlehre in die Arme.

Wie nun dieſe letzte Wendung mit der allgemeinen Entwicklung ſeines philoſophiſchen Denkens zuſammentrifft, darüber bleibt mir noch Einiges zu ſagen übrig. Naville nennt dieſe dritte Periode die der Religion, und mit Recht, denn die religiöſen Ideen treten bei De Biran ſeit 1818 in den Vordergrund ſeines Denkens. Zum Theil lag dies in der Richtung, die damals viele Geiſter nahmen, wie Chateaubriand, De Maiſtre, De Bonald, Frayßinous, und in der Anregung, die De Biran

aus diesem Strome der Zeit empfing. Zum andern und nicht geringen Theil aber lag diese Entwicklung in De Biran's eigenem Denken. Er sah zunächst ein, daß doch zwischen dem Bewußtseyn von der Wirkungskraft unserer Seele und dem Uebertragen der von ihr abgeleiteten Grundbegriffe auf die Welt des Nicht-Ich kein nothwendiges Verhältniß vorhanden sey, daß diese Uebertragung oder vielmehr die Ueberzeugung von ihrem Rechte noch auf einem anderen Grunde als auf dem des freien Willens ruhen müsse. So ward er darauf hingeführt, diesen Grund in der Vernunft und in dem mit ihr zusammenhängenden Glauben zu suchen. Da er nun den Glauben an die Wirklichkeit der allgemeinen Ideen nicht mehr aus dem Willen ableiten zu können meinte, nahm er für diesen Glauben ein eigenes mit der Vernunft zusammenhängendes Vermögen unserer Seele an. Können wir diese allgemeinen Ideen nicht aus unserem Wesen ableiten, schloß er weiter, so müssen wir dieselben auf ein höheres Wesen zurückführen, so muß ein ewiges Wesen Träger dieser ewigen Ideen seyn und diese Ideen müssen ein Band zwischen uns und ihm bilden.

Bestimmter noch als durch diesen Gedankengang wurde De Biran auf einem anderen Wege über seine früheren Ideen hinausgeführt, durch seine Betrachtung über das Uebel in der Welt. De Biran hatte immer eine weiche, für die Leiden des Erdenlebens sehr empfängliche Natur, und zum Ertragen derselben oder auch nur zur ruhigen Betrachtung derselben verlangte er immer mehr nach einer festen Stütze, je älter er ward. Er fand den Willen unvermögend, das Gebot der Vernunft stets zu erfüllen, und es ward seinem Bewußtseyn immer deutlicher, daß selbst, wenn der Wille siege, doch nie das erstrebte Ideal ganz erreicht sey. Es genügte ihm nicht im Anblick des ersehnten und nicht erreichbaren Glückes zu resigniren; er wollte die Leiden lieben, und fühlte, daß Wille und Vernunft nicht zureichten, ihn dazu zu befähigen. So fühlte er die Abhängigkeit unseres Wesens von einer höheren Macht, von der Quelle des Glückes und des Leidens. Er erkannte nunmehr nicht nur zwei Vermögen,

ein ſenſitives und ein aktives, ſondern über dem Leben des Willens noch als drittes ein Leben des Geiſtes, der ſich Gott überläßt. Dieſes höchſte Leben aber kann ſeiner Anſicht nach der Menſch nicht erreichen durch ſeinen Willen allein, er bedarf dazu noch der göttlichen Gnade, wie ſie dem Chriſten geboten iſt. Wie die Betrachtung der univerſellen Ideen der Vernunft ihn zu Gott führte, ſagt Naville, ſo die Betrachtung des ſittlichen Ideals und des Bedürfniſſes nach ſittlicher Hülfe zu Chriſtus, der dieſes Ideal gezeigt hat, Gnade verſprach, und hält was er verſprochen hat. Naville findet allerdings dieſe Gedanken-Entwicklung in De Biran ſelbſt nicht ganz ununterbrochen, allein das angegebene Reſultat ſcheint ihm klar. Deshalb aber ſoll De Biran doch ſeine frühere Philoſophie nicht verleugnet haben. Seine Lehre vom Willen wurde nicht aufgehoben, ſondern nur ergänzt, und er bedurfte ſelbſt ſeiner Anſicht vom Willen zum vollen Verſtändniß des Sündenfalls und der Erlöſung.

Mit ſolchen Gedanken nun entwarf de Biran 1823 den Plan ſeiner Nouveaux essais d'anthropologie, deren Vollendung durch ſeinen Tod im folgenden Jahre abgeſchnitten wurde. Es ſollten dieſelben ſein vollendetes Studium über den Menſchen enthalten, Alles zuſammenfaſſen, was er über dieſen Gegenſtand gedacht und geſchrieben hatte und nach ſeiner letzten Gedankenentwicklung alſo auch eine berichtigende Umgeſtaltung ſeines noch nicht veröffentlichten Essai sur les fondements de la psychologie ſeyn. Er begann in drei Abtheilungen: de la vie animale, de la vie humaine und de la vie de l'esprit das organiſche Leben, das Leben der Intelligenz und des Willens, und das Leben der Einigung mit Gott zu beſprechen. Was der Herausgeber unter den Manuſcripten De Biran's auf dieſe Arbeit Bezügliches fand, hat er, geordnet im Sinne jenes Gedankenganges, im dritten Bande der unedirten Werke veröffentlicht. Das Manuſcript der Nouveaux essais kam nach Genf in zerſtreuten, völlig ungeordneten Blättern. Von den erſten beiden Theilen iſt wahrſcheinlich bereits Vollſtändigeres fertig geweſen als unter den Manuſcripten ſich vorfand; der dritte Theil aber beſtand wohl zur Zeit des Todes auch nur in Form der vorgefundenen einzelnen Noten. Der Herausgeber hat dieſelben durch einzelne dem Journal intime entnommene Gedanken vervollſtändigt und zwar mit gutem Grund, da es gewiß iſt, daß De Biran einzelne zu ſeinem Werke gehörige Gedanken vorläufig in ſein Tagebuch ſchrieb. Die Nouveaux essais d'anthropologie, dieſer letzte Gedankenausdruck De Biran's, ſind alſo kein vollſtändig ausgeführtes, zuſammenhängendes Werk; vollſtändig genug zwar, um die letzte Richtung De Biran's erkennen, aber nicht um ihre Kraft oder Wahrheit klar beurtheilen zu laſſen. Sein erſter Essai sur les fondements

de la psychologie bleibt daher wichtiger für die Kenntniß seiner Bedeutung für die philosophische Entwicklung in Frankreich als die ersten beiden Theile gleichen Inhalts seiner Nouveaux essais, und bei dem dritten Theil der letzteren überwiegt das Element erbaulicher Betrachtung das Erwägen der theoretischen Schwierigkeiten des religiösen Glaubens. — Man könnte meinen, De Biran's entwickelte Ansichten seyen überhaupt von keiner Bedeutung gewesen für den Fortgang philosophischer Betrachtung in Frankreich, da er nie lehrte, nie Schule machte und seine bedeutendsten Schriften noch bis auf diese Zeit unbekannt blieben. Jedoch ist zu bedenken, daß De Biran in geistigem Verkehr stand mit einem Kreise, dem Männer wie Cabanis, Destutt de Tracy, Stapfer, Ampère, Royer-Collard, Cousin, Guizot und Andere von gleicher Bedeutung angehörten. Die Verehrung, welche ihm von diesen Männern gezeigt wurde, spricht für den geistigen Einfluß, den er ausübte. Vielleicht ist dieser Einfluß auf seine mit ihm verkehrenden Zeitgenossen bedeutender gewesen, als der Einfluß seiner später 1834 und 1841 von Cousin edirten Schriften auf die damals schon in der von ihm eingeleiteten philosophischen Gedankenbahn bereits weiter vorgeschrittenen Denker. Seine Schreibweise trägt nicht selten die schwerfälligen Spuren eines einsamen Gedankenlebens an sich, und es ist daher bisweilen mehr Ausdauer und Mühe nöthig zum Verständniß seiner Schriften, als selbst Diejenigen bereit haben, welche die Anstrengung des Selbstdenkens nicht scheuen. Es ist daher kein Wunder, daß man in Frankreich viel häufiger sich begnügte, der Tradition gemäß, Maine de Biran den größten Metaphysiker des modernen Frankreichs zu nennen, als seine bisher allein zugänglichen Schriften zu lesen. Das gestehen von Damiron bis Taine Alle, die in Frankreich über ihn schrieben, es ist daher Naville's Einleitung die erste eingehende Darstellung der Philosophie De Biran's.

Damiron in seinem 1828 publicirten Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 19 siècle T. II. p. 129–140 konnte natürlich nach den ihm damals allein zugänglichen Schriften des Philosophen noch kein vollständiges Bild desselben entwerfen. Auffallend ist mir jedoch die Art und Weise, wie er De Biran's System als rein idealistischen Dynamismus darstellt. Cousin hat dem 1841 erschienenen 4ten Bande der Oeuvres philosophiques de M. de Biran eine Vorrede vorangeschickt, in welcher er die Hauptlehre De Biran's vom Willen als Grundthätigkeit unserer Seele darstellt und gewiß sehr treffend beurtheilt. Die Richtigkeit aber von Cousin's Aeußerungen über den Mysticismus und Quietismus De Biran's in der letzten Phase seines Denkens bestreitet Naville, indem er behauptet, De Biran habe keineswegs ein Verschwinden des menschlichen Willens in Gott gelehrt,

ſondern ein Erfaſſen des göttlichen Willens mit dem menſchlichen Willen. Zwar habe er geglaubt, daß der Wille dieſes Ziel nur erreiche mit der Hülfe göttlicher Gnade, aber er habe ſich eifrig gegen diejenigen verwahrt, welche meinten, der Wille vermöge nichts, die göttliche Gnade herbeizuziehen. Und in der That kann ſich Naville auf einige in den Nouveaux essais enthaltene Ausſprüche De Biran's berufen, zu denen Couſin's Urtheil, in dem Sinne Naville's aufgefaßt, nicht ſtimmt. Jedenfalls iſt Couſin's Darſtellung nicht erſchöpfend. — Auch aus Taine's ſpöttiſch witziger Beſprechung Maine de Biran's in ſeinem Buch „Les philosophes français au 19 siècle p. 1857“ bekommt man kein vollſtändiges Bild der philoſophiſchen Tendenz und Anſicht De Biran's. Taine macht ſich über den ſchwülſtigen Ausdruck des Philoſophen luſtig und bringt einige Sätze deſſelben auf einen verſtändlichen einfachen Ausdruck. Was Taine weiter über ihn ſagt, dient beſonders zur Erklärung jenes Fehlers, den Taine daher leitet, daß De Biran zu ſehr auf Abſtraktionen ausging, den Thatſachen der Erfahrung zu wenig Rechnung trug und ſich in die Ontologie verfing. Wer den obigen Bericht über Naville's Einleitung las, wird einſehen, wie wenig erſchöpfend Taine's Darſtellung iſt. Zugänglicher wird Manchem ein Artikel J. Simon's ſeyn in der Revue des deux mondes 15. nov. 1841. — Das Beſte über De Biran hatte auch bisher ſchon Naville geliefert in einem Artikel für das Dictionnaire des sciences philosophiques Tom. IV. 1849. — Auch in Deutſchland hat De Biran ſchon Beachtung gefunden. Beſonders verweiſe ich auf das 1847 erſchienene Buch: „Die Philoſophie v. Couſin's, ihre Stellung zur früheren franzöſiſchen und zur neueren deutſchen Philoſophie“ p. 61 – 68. Schmidt-Weißenfels hat in ſeinem 1857 erſchienenen Buch: „Frankreichs moderne Literatur ſeit der Reſtauration“ Bd. II. im Kapitel, das von der Philoſophie handelt, De Biran's nur ganz beiläufig erwähnt (p. 29.). Eine leicht zugängliche und im Weſentlichen richtige Darſtellung des Philoſophen findet ſich in Julian Schmidt's „Geſchichte der franzöſiſchen Literatur ſeit der Revolution 1789“ Bd. I. p. 416 – 426. — Doch lag eine eingehende philoſophiſche Behandlung nicht im Zwecke dieſer Literaturgeſchichte und kann von einer ſolchen Darſtellung Maine de Biran's überhaupt erſt jetzt nach der Veröffentlichung des wichtigen Nachlaſſes die Rede ſeyn. Es bleibt mir alſo noch übrig, eine ſolche in meiner Geſchichte der franzöſiſchen Philoſophie zu verſuchen. Doch wollte ich inzwiſchen nicht verſäumen, auf eine Publikation aufmerkſam zu machen, welche zur Charakteriſtik der philoſophiſchen Gedankenentwicklung in Frankreich von ſo unzweifelhaftem Intereſſe iſt. Dr. **Jürgen Bona Meyer.**

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Urformen des Seyns.

Von Adolf Zeising.

Die Wissenschaft ist unmöglich ohne die Sprache. Sie würde sich ohne dieselbe nicht entwickeln, nicht gestalten, nicht mittheilen können. Dies gilt für die Erfahrungswissenschaften eben so sehr, wie für die Speculation. Indem aber die Wissenschaft nicht ohne die Sprache bestehen kann, vermag sie sich auch nicht von den Gesetzen und Formen loszureißen, in denen sich die Sprache nothwendig bewegt. Allerdings gestattet die Sprache Demjenigen, der sich ihr zu wissenschaftlichen oder anderen Zwecken bedient, ein großes Maaß der Freiheit, sie nach seinen Anschauungen zu gestalten, jedoch nur in so weit, als dadurch die Grundverhältnisse ihres eignen Wesens nicht gestört werden. Wer seine wissenschaftlichen Forschungen oder Beobachtungen durch sie zum Ausdruck bringen will, muß sich schlechterdings allen im Wesen der Sprache wurzelnden Bedingungen unterwerfen. Er muß sich z. B. damit begnügen, die Dinge, welche er wissenschaftlich behandeln will, nur durch Worte zu bezeichnen, durch Worte, welche, weit entfernt die Dinge selbst zu seyn, noch nicht einmal die unmittelbaren Abbilder derselben, sondern nur mehr oder minder schwankende Zeichen für die von den Dingen abstrahirten Begriffe sind; er muß sich damit begnügen, die unendliche Masse von verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen, welche zwischen den Dingen bestehen können, gerade nur durch diejenigen Beziehungswörter und Flexionsformen auszudrücken, welche die Sprache überhaupt, und diejenige Sprache, in welcher er schreibt oder spricht, insbesondere, für diese Beziehungen und Verhältnisse ausgebildet hat; er muß sich dazu entschließen, seine Beobachtungen über den Zusammenhang der Dinge in Form von Sätzen und Satzgefügen einzukleiden und muß sich dabei nothwendig den unverbrüchlichen Regeln des Satzbaues, den Gesetzen

der Unter- und Ueberordnung, der Bei- und Einordnung u. s. w. unterwerfen.

In und mit dieser Unterwerfung unter die Sprachgesetze ist aber die Wissenschaft auch zur Unterwerfung unter diejenigen Denkgesetze genöthigt, denen die Sprachgesetze ihren Ursprung verdanken. Sie muß daher, indem sie die Sprache als Darstellungsmittel ergreift, auch die in derselben verkörperten Denkformen mit in Kauf nehmen, und selbst wenn sie dieselben nicht ungeprüft annehmen mag, wenn sie dieselben zum Gegenstande ihrer Kritik und Untersuchung macht, kann sie nicht umhin, sie bei und während der Untersuchung bereits so, wie sie die Sprache ihr überliefert hat, in Anwendung zu bringen, und so Dasjenige, was geprüft werden soll, gleichsam als Prüfstein seiner selbst zu benutzen.

Die in und mit der Sprache gegebenen Denkformen sind also die Mittel und Werkzeuge, ohne die sich im Gebiet der Wissenschaft schlechterdings nicht arbeiten läßt. Um aber mit ihnen in ersprießlicher und erfolgreicher Weise arbeiten zu können, muß man mit ihnen selbst vertraut seyn, und zwar nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch, theoretisch wenigstens in so fern, daß man im Stande ist, zu prüfen, ob eine Denkform, die man in einem besonderen Falle gebrauchen will, ihrer Grundbedeutung nach auch wirklich dieser Anwendung entspricht, ob sie sich so, wie sie uns von da oder dort überliefert ist, noch in unbeschädigtem, zweckentsprechendem Zustande befindet, ob sie nicht, um das zu leisten, was sie leisten soll, einer Modification und Neugestaltung zu unterwerfen ist u. s. w. Jeder wissenschaftliche Arbeiter muß also über Sinn und Beschaffenheit der Denkformen mindestens eben so gut unterrichtet seyn, wie der Künstler und Handwerker über Zweck und Bedeutung der ihnen unentbehrlichen Instrumente. Zum Theil läßt sich diese Kenntniß allerdings aus der praktischen Beschäftigung mit denselben gewinnen, zum Theil aber setzt sie eine selbstständige, unmittelbar auf die Denkformen als solche gerichtete Thätigkeit voraus, gerade wie die Beschäftigung des Organisten die Thätigkeit eines

Orgelbauers, das Geschäft eines Müllers die Thätigkeit eines Mühlenbauers voraussetzt und diese vorausgesetzten Thätigkeiten wieder eine Wissenschaft bedingen, die sich mit den Gesetzen der Akustik und Mechanik überhaupt beschäftigt.

Diejenigen Wissenschaften, welche für alle übrigen eine selbstständige und umfassende Erkenntniß und Kritik der Sprach- und Denkformen zu ihrer eigentlichen Aufgabe machen, sind die Sprachwissenschaft, die Logik und die Metaphysik. Die erstere thut dies mit ganz besonderer Beziehung auf die Sprache als solche und geht auf die Erforschung der Denkformen nur in so weit ein, als es zur Erfassung der Sprachformen nothwendig ist. Die Logik hingegen macht unmittelbar die Denkformen selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchungen und zwar entweder so, daß sie dabei von den Formen des Seyns als dem Inhalt der Denkformen gänzlich absieht und die Erforschung der Seynsformen der Metaphysik überläß, oder auch so, daß sie die Aufgabe der Metaphysik mit in ihr Gebiet zieht und die Denkformen in ihrem natürlichen und nothwendigen Zusammenhange mit den Formen des Seyns zu ergründen und zu bestimmen sucht. Inwiefern es zweckmäßiger ist, Logik und Metaphysik zu trennen oder sie zu einer Wissenschaft zu verschmelzen, lassen wir hier unerörtert. Im Ganzen hat sich die neuere Zeit für die gemeinsame Behandlung entschieden: denn auch Philosophen, die sich sonst gegen Hegel, den Begründer dieser gemeinsamen Behandlung, mehr polemisch als zustimmend verhalten, wie Trendelenburg, Ritter u. A., sind ihm in dieser Hinsicht gefolgt, d. h sie halten dafür, daß die Gesetze des Denkens und des Seyns nur an und mit einander zu erfassen sind, wenn sie auch in Betreff der Art und Weise, wie sie aus einander abzuleiten sind, von der dialektischen Methode Hegel's eben so sehr abweichen, als von den älteren Methoden der rein formalen Logik.

Diese neuere Ansicht verdient unstreitig vor der älteren den Vorzug. Zwar ist eine formale Logik, die sich auf die Erörterung der Denkformen als solcher beschränkt, nicht schlechthin unmöglich; sie kann sogar für gewisse didaktische Zwecke sehr zweck-

mäßig seyn. Aber einer wirklichen Erfassung der Denkformen in ihrem tiefsten Grunde und vollständigen Zusammenhange ist sie nicht fähig, und zwar darum nicht, weil das Denken keineswegs etwas neben dem Seyn, sondern vielmehr etwas innerhalb des Seyns, nicht bloß die subjective Reflexion oder Production des Seyns, sondern selbst eine objectiv bestehende Form desselben ist, folglich nicht isolirt für sich, sondern nur aus dem Seyn heraus begriffen werden kann, wie sich überhaupt ein Einzelnes nur aus dem Allgemeinen, ein Bestandtheil nur aus seinem Ganzen begreifen läßt.

Will man daher die Denkformen, mit denen jede wissenschaftliche Forschung und Darstellung operiren muß, in ihrer eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung so wie in ihrem gegenseitigen Zusammenhange erfassen, so muß man nothwendig von dem Begriffe des Seyns als dem allgemeinsten und namentlich auch das Denken mit umfassenden Begriffe ausgehen. Erst wenn dieser nach seinem Umfang und Inhalt im Allgemeinen bestimmt und in seinen Grundformen und deren Modificationen dargelegt ist, läßt sich erkennen, als was für eine Form des Seyns das Denken überhaupt zu erfassen ist und welche Stellung die Formen des Denkens unter den Formen des Seyns einnehmen. Demgemäß müssen auch wir die Untersuchung der Denkformen, die wir hier niederzulegen beabsichtigen, mit einer Discussion über die Formen des Seyns beginnen.

Beobachten wir den Begriff des Seyns zunächst von Seiten seiner Anwendung im Gebiete der Sprache, so begegnen wir ihm überhaupt in drei verschiedenen Functionen. Einmal nämlich bedient man sich seiner, um damit das bloße Vorhandenseyn, Existiren zu bezeichnen. Dies ist z. B. der Fall, wenn ich sage: „Gott ist", in dem Sinne von: „Es giebt einen Gott", „Es existirt ein Gott." —

Sodann gebrauchen wir ihn als den höchsten und letzten Begriff auf der Stufenleiter der Induction, d. h. wenn wir für irgend eine beliebige Einzelanschauung den Artbegriff, für diesen den Gattungsbegriff und so fort für den eben gefundenen Um-

faſſungsbegriff einen noch höheren und weiteren Umfaſſungsbegriff ſuchen, ſo langen wir, von welcher Einzelanſchauung wir auch ausgegangen ſeyn mögen, zuletzt ſtets und nothwendig bei dem Begriff des Seyns als dem höchſten und alle anderen als niedere in ſich ſchließenden an, d. h. wir faſſen zuletzt Alles, was auch immerhin den Gegenſtand unſeres Denkens bilden kann, als etwas Seyendes. Ein allgemeineres Prädicat, dem ſich das Seyende nebſt einem ihm beigeordneten Anderen wie ein Artbegriff dem Gattungsbegriff unterordnen ließe, iſt ſchlechterdings nicht zu finden: denn ein Anderes neben dem Seyenden könnte nur Nicht-Seyendes ſeyn, und das iſt ein Begriff, der ſich ſelbſt aufhebt. In dieſem Sinne gilt uns alſo das Seyn als der Alles in ſich ſchließende, allumfaſſende Begriff, als das ſchlechthin allgemeine Prädicat für alle möglichen Subjectsbegriffe.

Drittens endlich bedienen wir uns dieſes Begriffs innerhalb der Sätzebildung zur Verknüpfung des Prädicatbegriffs mit dem Subjectbegriff; wir ſagen z. B. „Gott iſt gerecht", „der Baum iſt eine Pflanze" u. ſ. w. Zu dieſer Function, in welcher er bekanntlich als Copula bezeichnet zu werden pflegt, läßt ſich ſchlechterdings kein anderer Begriff benutzen. Er befindet ſich daher, weil ohne eine ſolche Verknüpfung kein Satz, kein Gedanke zu Stande kommen kann, offen oder verhüllt in jedem Satze, jedem Gedanken: denn in Sätzen wie „der Baum blüht" bedeutet bekanntlich „blüht" ſo viel wie „iſt blühend."

Der Begriff des Seyns iſt alſo 1. der Begriff der Exiſtenz, 2. der allumfaſſende Prädicatsbegriff, und 3. der Begriff der Copula.

Will man den Begriff des Seyns in ſeiner vollen und wahren Bedeutung faſſen, ſo iſt ein Doppeltes nöthig. Einerſeits darf man keine dieſer Bedeutungen als unweſentlich oder zufällig bei Seite ſchieben, muß vielmehr jeder derſelben nach ihrer Eigenthümlichkeit ihr Recht wiederfahren laſſen; andererſeits muß man zur Evidenz bringen, daß dieſe drei Bedeutungen in ihrem eigentlichen Grund und Weſen nicht verſchieden, ſondern identiſch

sind und nur auf verschiedenen Formen beruhen, in denen das im Wesen stets sich gleich bleibende Seyn von unserem denkenden Bewußtseyn aufgefaßt wird.

Beiden Forderungen hat die Wissenschaft bisher noch nicht in genügender Weise Rechnung getragen. So faßt z. B. noch Herbart das Seyn, da wo er es als Grundbegriff der Metaphysik entwickelt, bloß in der ersten der oben angeführten drei Bedeutungen, nämlich im Sinne der „absoluten Position" mit der ausdrücklichen Erklärung, indem man einem Dinge Seyn beilege, sage man von ihm nur aus, daß es sey; hierin sey aber schlechterdings nicht enthalten, woraus sich erkennen lasse, was das Ding sey. Er faßt also darin nur den Begriff der Existenz, nicht den einer allgemeinen Qualität, eines allgemeinen Prädicats auf, und noch weniger nimmt er auf die copulative Function dieses Begriffs Rücksicht. Hinterher sucht er zwar aus dem Begriff der absoluten Position oder „des Nichtaufzuhebenden" auch qualitative Bestimmungen abzuleiten, aber es ist bereits von Trendelenburg mit unwiderleglicher Schärfe nachgewiesen, daß zwischen diesen abgeleiteten Bestimmungen und der ursprünglichen Definition durchaus kein Zusammenhang besteht. — Hegel dagegen faßt das Seyn lediglich im zweiten d. h. im qualitativen Sinne. Es gilt ihm als die Qualität schlechthin, er sieht in ihm den Begriff aller Begriffe und in diesem Betracht giebt er ihm auch in seinem System die Bedeutung des Ur- und Fundamentalbegriffs. Daneben aber kommt ihm der dem Seyn ebenfalls inwohnende Begriff der absoluten Position, der nicht aufzuhebenden Existenz dergestalt in Vergessenheit, daß er behaupten kann, der Begriff des Seyns als der Begriff schlechthin sey identisch mit dem Begriff des Nichts, dem contradictorischen Gegensatz von dem Begriff der Existenz, ohne zu bedenken, daß er damit eigentlich auch den ihm ursprünglich beigelegten Begriff wieder aufhob. Auf die copulative Function des Seyns nahm auch er keine Rücksicht. Daß Hegel dazu kommen konnte, den Begriff des Seyns mit dem Begriff des Nichts zu identificiren, hatte seinen Grund darin, daß er in

Uebereinstimmung mit einer allerdings weit verbreiteten Anschauungsweise das Aufsteigen von den niederen zu den höheren Begriffen nur als einen Act der Abstraction betrachtete und demzufolge den höchsten und allgemeinsten Begriff auch als den abstractesten und leersten, ja als den schlechthin inhaltslosen ansah. Diese Ansicht ist jedoch eine durchaus falsche und stützt sich nur auf eine irrthümliche Auslegung dessen, was man in der Logik als Inhalt eines Begriffes zu bezeichnen pflegt. Allerdings versteht man unter dem Inhalt eines Begriffs die Summe seiner Merkmale und diese ist in der That in jedem höheren Begriffe geringer als in den unter ihm liegenden niederen. Für die Begriffsbestimmung des Adlers habe ich mehr Merkmale nöthig als für die des Vogels, für die des Vogels mehr als für die des Thiers u. s. w. In diesem Sinne genommen ist allerdings ein höherer Begriff inhaltsärmer als irgend einer der unter ihm liegenden; aber es ist eine Confusion dieser specifisch logischen Terminologie mit dem allgemeinen Sprachgebrauch, wenn man um deßwillen den höheren Begriff überhaupt als den inhaltsärmeren faßt. Was heißt denn Merkmal? Doch offenbar nur Beschränkung auf einen engeren Kreis, nur Zurückführung in engere Gränzen, also Begränzung. Jede Begränzung ist aber Negation, und durch eine Negation kann, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, der Inhalt irgend eines Dings nicht vermehrt, sondern nur vermindert werden. Dadurch also, daß sich im niederen Begriff die Anzahl der Merkmale, also der Negationen, vermehrt, wird sein Inhalt (im gewöhnlichen Sinne des Worts) nicht vergrößert, sondern verringert, weil mit jedem neuen Merkmal nicht bloß vom Anfang als dem Umfassenden, sondern auch vom Gehalt des Umfangs als dem Umfaßten etwas mehr weggenommen wird. Umgekehrt muß also auch ein Begriff mit einer Verringerung seiner Merkmale, d. h. mit einer Hinwegräumung der ihn einengenden Schranken nicht bloß weiter, sondern auch um den vom hinzukommenden Umfang umschlossenen Inhalt inhaltreicher oder, wenn wir diesen Ausdruck der Zweideutigkeit halber vermeiden wollen, gehaltreicher werden.

Ist dem so, dann muß auch der Begriff des Seyns als der höchste und weiteste aller Begriffe nicht der leerste, sondern im Gegentheil der vollste Begriff seyn, d. h. er muß ebenso alle übrigen Begriffe in sich tragen, wie jeder Gattungsbegriff die unter ihm liegenden Artbegriffe umschließt. Freilich wird nicht selten auch das zwischen dem Gattungs- und Artbegriff bestehende Verhältniß so aufgefaßt, als ob der letztere im ersteren vernichtet würde. Dem ist aber thatsächlich nicht so. Indem ich mich z. B. vom Begriff der Eiche zum Begriff des Baumes erhebe, streiche ich keineswegs den Begriff der Eiche in meiner Begriffswelt aus, sondern ich bringe ihn vielmehr innerhalb derselben ordnungsmäßig unter Dach und Fach, ich nehme ihn mit Allem, was ihm zukommt, neben den Begriffen der übrigen Baumarten in den Begriff des Baumes mit auf; ich unterwerfe ihn also genau genommen nicht einer Abstraction, sondern einer Concretion, ich negire ihn nicht, sondern ich ponire, ich constituire ihn. Daher ist denn auch der Begriff des Seyns gerade dadurch, daß er der allgemeinste Begriff ist und als solcher jedes ihn begränzende Merkmal von sich ausschließt, keineswegs der abstracteste, sondern der concreteste, noch weniger der mit dem Nichts identische, sondern vielmehr umgekehrt der schlechthin positive Begriff; und hieraus erhellt zugleich, daß die erste und zweite seiner oben angeführten drei Bedeutungen, im Wesen eins und unzertrennlich sind, d. h. daß derjenige Begriff, welcher die Bedeutung des allgemeinen Prädicatsbegriffes besitzt und als solcher der höchste Begriff der Induction ist, nothwendig auch als der Begriff der absoluten Position oder unbedingten Existenz betrachtet werden muß.

Hat Hegel den Begriff des Seyns in den Begriff der nur subjectiven Abstraction und Negation aufgelöst, so haben dagegen andere Philosophen es darin versehen, daß sie ihn allzu objectiv gefaßt, nämlich das Seyn als Gegensatz des Denkens genommen haben. Allerdings bildet das Seyn das Object des Denkens und steht insofern dem Denken wie etwas Objectives einem Subjectiven gegenüber. Trotz dem aber ist das Denken

nicht etwas selbstständig außer dem Seyn Existirendes, sondern es bildet ein Element innerhalb des Seyns, faßt sich selbst als solches auf und macht in und mit dem Seyn auch sich selbst zum Object seiner Thätigkeit. Cogito, ergo sum, d. h. ich vermag mich nicht als denkend zu denken, ohne mich zugleich als seyend zu denken; ich rechne mein und eines jeden Anderen Denken mit zum Seyn hinzu, sehe es nur als eine unter den verschiedenen Thätigkeiten des Seyns an, ich fasse also entschieden den Begriff des Seyns als einen den Begriff des Denkens mit umfassenden Begriff. Wenn also gewisse Philosophen beide Begriffe noch auseinander halten und sie wie außereinander liegende behandeln, so wissen sie den Begriff des Seyns nicht in seinem wahren und vollen Umfange zu fassen nnd lassen sich verführen, der Totalität des Seyns die bloß objective Erscheinungsform desselben, d. d. das Seyn als Gegenstand des im Seyn mit enthaltenen Denkens, unterzuschieben.

Das Bedürfniß, über diese einseitigen und mangelhaften Fassungen des höchsten aller Begriffe hinauszukommen, ist in neuester Zeit dringend gefühlt, und dies Gefühl hat sich insbesondere darin zu erkennen gegeben, daß man die Congruenz zwischen dem Begriff des mangelloſen Seyns und dem Begriff Gottes erkannt und nachzuweisen versucht hat. Ein System jedoch, das hiebei auf jede seiner oben angeführten drei Grundbedeutungen in gleich anerkennender Weise Rücksicht genommen hätte, ist mir noch nicht bekannt, namentlich weiß ich keins, in welchem auch der copulativen Function des Seyns innerhalb des Satz- und Gedankenbaues die gebührende Beachtung gezollt wäre. In der Regel hält man diese Erscheinungsweise des Seyns in der Metaphysik gar keiner Erwähnung werth, oder fertigt sie als eine rein sprachliche Eigenthümlichkeit, von der nur die Grammatik Notiz zu nehmen habe, kurz ab; die Grammatik aber begnügt sich ihrerseits wieder damit, das Verbum „seyn“ in dieser Function als verbum auxiliare von dem die Existenz bedeutenden „Seyn“, welches als solches verbum existentiae oder verbum substantivum genannt wird, zu unterscheiden, ohne sich auf eine

tiefere Ergründung dieser verschiedenen Bedeutungen und auf eine Nachweisung der ihr zu Grunde liegenden Einheit einzulassen.

Offenbar zeigt hier die Ontologie eine Lücke, welche der Ausfüllung bedarf; denn augenscheinlich ist das Seyn erst dann ganz und vollständig begriffen, wenn man es in allen seinen Functionen erkannt und den einheitlichen Grund und Zusammenhang derselben durchschaut hat. Daß dies nicht schon längst geschehen, ist um so unbegreiflicher, als eigentlich die Lösung dieser Aufgabe nichts weniger als mit großen Schwierigkeiten verbunden ist; denn es bedarf nur einer sehr einfachen Erwägung, um zu erkennen, daß wirklich jene drei scheinbar verschiedenen Bedeutungen des Seyns in einem und demselben Grundbegriffe wurzeln, daß sie also nicht etwas von einander Verschiedenes, sondern nur drei verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben Wesens sind.

In Betreff der beiden ersten Bedeutungen hat sich uns dies bereits oben ergeben, indem wir erkannten, daß ein Begriff, welcher der Begriff des Alles umfassenden Prädicats ist, jede beschränkende Bestimmung, jede Negation von sich ausschließt und mithin zugleich der Begriff der absoluten Position, der unbedingten Existenz ist. Nicht minder leicht ist aber auch der einheitliche Zusammenhang der zweiten und dritten Bedeutung zu begreifen: denn es leuchtet ohne Weiteres ein, daß ein Begriff, der alle übrigen Begriffe in sich zusammenfaßt, auch derjenige Begriff seyn muß, durch den sich allein irgend ein beliebiger Subjectsbegriff mit irgend einem beliebigen Prädicatsbegriff verbinden läßt, weil eben alle einzelnen und besonderen Begriffe nur durch den sie alle zusammenfassenden Prädicatsbegriff zusammengehalten werden. Jeder Satz, jedes Urtheil ist die Unterordnung eines Subjectbegriffes unter einen Prädicatsbegriff; der Subjectsbegriff wird mithin stets als der engere, niedere, der Prädicatsbegriff als der weitere, höhere gedacht. Ich kann daher keinen Satz bilden, keinen Gedanken denken, ohne mich aus den Gränzen irgend eines Subjectbegriffs in eine weitere Sphäre zu begeben. Diese weitere Sphäre ist aber nothwendig zugleich ein

Theil der allumfassenden Sphäre, und ehe ich mir die Gränzen, welche auch diese weitere Sphäre umschließen, zum Bewußtseyn zu bringen vermag, werde ich nicht umhin können, sie zunächst nur als einen Theil der allumfassenden Sphäre zu denken. Gesetzt, es kommt mir zum ersten Mal ein mir völlig unbekannter Gegenstand vor die Augen und ich gehe darauf aus, zu ihm als dem Subjectsbegriff den Prädicatsbegriff zu suchen, so werde ich am schnellsten von ihm aussagen können, daß es ein Ding, d. h. etwas Seyendes (ens) ist, also gerade den allgemeinsten Prädicatsbegriff früher für ihn finden, als irgend einen näher bestimmten, gerade so wie sich irgend ein Denkobject leichter für ein Thier oder eine Pflanze überhaupt, als für ein besonderes Thier oder eine besondere Pflanze, z. B. für ein Insect, für eine Alge oder dergleichen erkennen läßt. Der Anfang, die nothwendige Voraussetzung jedes Urtheils, jedes Gedankens besteht daher darin, daß man dem gerade vorliegenden Subjectsbegriff einen Platz in der ganz allgemeinen Sphäre des Seyns überhaupt einräumt, d. h. von ihm nur aussagt, daß es überhaupt ist, daß es als irgend etwas, als ein Seyendes (ens) gedacht werden muß, und erst hinterher gelangt man dazu, das Urtheil dadurch näher zu bestimmen, daß man diese allgemeine Sphäre immer enger und enger um den Subjectsbegriff herum begränzt, z. B. für den Subjectsbegriff „Wien" den allgemeinen Prädicatsbegriff „Etwas" nach und nach auf die engeren Begriffe: „Ort", „Stadt", „deutsche Stadt", „östreichische Stadt" ꝛc. reducirt, bis man zuletzt in der Bestimmung: „Hauptstadt Oestreichs" ein Prädicat erlangt hat, welches nach Umfang und Inhalt dem Subjectsbegriff wirklich congruent ist. Dies und kein anderer ist der Grund, warum in jedem Gedanken dem Subjectsbegriff stets und nothwendig zunächst ein „ist" folgen muß, möge dasselbe offen oder verhüllt erscheinen. Dieses „ist", welches gemeinhin als „Copula" bezeichnet wird, ist also genau genommen nichts Anderes als die Unterordnung des Subjectbegriffs unter das schlechthin allgemeine Prädicat; mithin ist das „ist" in der Bedeutung der Copula von der ersten und zwei-

ten Bedeutung des Seyns dem Wesen nach durchaus nicht verschieden, sondern nur eine eigenthümliche Form desselben, diejenige nämlich, in welcher der allumfassende Begriff auch in jedem einzelnen Fall jedes Einzelne mit seinen besonderen Art- oder Gattungsbegriffen verknüpft. Sofern aber diese Verknüpfung des Einzelnen mit dem Besonderen durch das Allgemeine nicht bloß in der Sprache oder im Denken, sondern auch außer uns in der objectiven Welt besteht, d. h. sofern z. B. der Gedanke „die Rose ist roth" nur der geistige Reflex einer Verbindung ist, welche zwischen dem Rose-seyn und dem Roth-seyn durch das Seyn überhaupt auch innerhalb der realen Welt vollzogen wird, muß das copulative „ist" keineswegs bloß als eine sprachliche oder logische, sondern auch als eine realistische, als eine physische und metaphysische Form des Seyns angesehen und mit in die Untersuchung gezogen werden; ja genau genommen ist diese dritte bisher mehr oder minder übersehene Form die wichtigste von allen, weil sie in der That das Band ist, durch welches das allgemeine Seyn mit jedem einzelnen Seyenden in jedem Punkte des Raumes und jedem Momente der Zeit nicht bloß begrifflich, sondern thatsächlich in stets neuer Weise zusammengefaßt wird.

Seinem innersten Wesen nach ist also der Begriff des Seyns in allen seinen verschiedenen Functionen derselbe und dieses sein einheitliches Wesen läßt sich von uns am unmittelbarsten und deutlichsten erkennen, wenn wir ihn als den Alles umfassenden Begriff denken; denn als solcher ist er zugleich der Begriff der absoluten Position, der höchste Begriff der Induction und das copulative Band aller übrigen Begriffe. Die Unterschiede im Begriff des Seyns sind daher keine wesentlichen, sondern nur scheinbare und formale; es darf daher, streng genommen, nicht von wirklich verschiedenen Wesen, sondern nur von verschiedenen Erscheinungsformen eines und desselben Urwesens gesprochen werden.

Diese drei Formen sind:

1) Das Seyn in seiner Einheit und Allgemeinheit, d. h. das Seyn schlechthin;

2) das Seyn in seiner Unterschiedenheit und Vereinzelung, d. h. das Seyn als eine unendliche Vielheit von Seyendem;

3) das Seyn in seiner nie und nirgends ruhenden Ausgleichung des Gegensatzes von Seyn und Seyendem, von Allgemeinem und Einzelnem, d. h. das Seyn als stets und überall sich bethätigendes Ist.

In jeder dieser drei Formen, von denen wir die erste kurzhin die positive, die zweite die dispositive, die dritte die compositive nennen wollen, kann sich das Seyn darstellen, muß es sich darstellen und stellt es sich thatsächlich dar; aber in keiner derselben vermag es einseitig zu verharren. Das Seyn ist daher trotz und inmitten seines einheitlichen, sich ewig gleichbleibenden Wesens fort und fort in einem nie rastenden Formenwechsel begriffen; es ist daher nicht als ein todtes und starres, sondern als ein lebendiges, im Fluß befindliches, nicht als absolute Ruhe, sondern als absolute Bewegung zu denken.

Weit entfernt also, daß Seyn und Sichbewegen zwei einander widersprechende Begriffe seyen, sind sie vielmehr zwei im Wesen identische Begriffe. Hiezu nöthigt uns nicht nur die oben niedergelegte Zergliederung des Seyns seinem Begriffe nach, sondern auch die empirische Beobachtung des Seyns in der Welt der objectiven Erscheinungen. Wohin wir auch blicken, in unser Inneres oder in die Außenwelt — überall, wo Seyn ist, ist auch Bewegung, Bewegung in jedem Moment des Denkens, Fühlens und Wollens, Bewegung in jedem Pünktchen des Weltsystems. Wie wir uns nicht über den Begriff des Seyns zu erheben vermögen, ebenso wenig können wir über den Begriff der Bewegung hinauskommen. Das Seyn läßt sich nur aus dem Seyn, die Bewegung nur aus der Bewegung erklären: denn die Erklärung des Seyns setzt das Seyn, die Erklärung der Bewegung setzt die Bewegung voraus. Beide haben daher den Grund nothwendig in sich selbst. Das Seyn ist das durch sich selbst Seyende, die Bewegung das durch sich selbst Bewegte.

Die allgemeine Bewegung in ihrer Identität mit dem allgemeinen Seyn kann daher auch nur als absolute Selbstbewegung, als Reflexion in sich gedacht werden. Der Begriff des Allumfassenden ist in seiner Allumfassung zugleich der Begriff des sich selbst Bewegenden.

Hieraus folgt, daß sich die oben angeführten Formen des Seyns zugleich als Formen der absoluten Selbstbewegnng fassen lassen und als solche gefaßt werden müssen, wenn sie anschaulich gedacht werden sollen. Geschieht dies, so stellen sich jene Formen folgender Gestalt dar:

1) Das Seyn in seiner Einheit und Allgemeinheit erscheint als die absolute Selbstbewegung schlechthin, d. h. als die Bewegung sofern darin noch keine einzelnen Momente unterschieden, sondern Bewegendes und Bewegtes, Bewegen und Bewegtwerden als schlechthin eins und identisch gedacht werden;
2) das Seyn in seiner Unterschiedenheit und Vereinzelung erscheint als ein Complex von unendlich vielen einzelnen Bewegungsmomenten, die sich dergestalt von einander unterscheiden, daß zwischen ihnen das Wechselverhältniß von Bewegen und Bewegtwerden, Activität und Passivität, Subjectivitä und Objectivität u. s. w. besteht;
3) das Seyn in seiner Ausgleichung des zwischen Einheit und Unterschiedenheit bestehenden Gegensatzes erscheint als der in jedem Moment sich vollziehende Zusammenfluß der Einzelbewegung mit der allgemeinen Bewegung, zufolge dessen jeder Einzelact als eine Bethätigung der Universalbewegung zu denken ist.

Der Gewinn, welcher der Wissenschaft daraus erwächst, daß sie das Seyn und die Bewegung sowohl in ihrem Wesen wie in ihren Formen als identisch erkennt, ist nach den verschiedensten Seiten hin unberechenbar. Zunächst ist sie dadurch der unlösbaren Aufgabe überhoben, die Bewegung aus dem Seyn oder das Seyn aus der Bewegung ableiten zu wollen, und hiemit ist zugleich der älteste und hartnäckigste ihrer Conflicte, z. B.

der zwischen der eleatischen und ionischen Schule, der zwischen der Platonischen und Aristotelischen Weltanschauung, der zwischen dem Substantialismus und Dynamismus ꝛc. wenn auch noch nicht in allen Einzelfragen, doch in der Grundansicht überwunden. Sodann ist damit ein einheitlicher Grundbegriff gewonnen, der ebenso erfaßbar für die unmittelbare Sinneserkenntniß, wie für das reine Denken ist, dessen Modificationen und Variationen sich ebensowohl durch empirische Beobachtung in ihren Einzelerscheinungen, wie durch Nachdenken und Berechnung in ihren allgemeinen Gesetzen verfolgen lassen, in dessen Sphäre also allein eine gegenseitige Verständigung zwischen den Erfahrungswissenschaften einerseits und der Philosophie und Mathematik andererseits zu Stande kommen kann. Endlich haben wir damit — und dies ist für den Zweck der vorliegenden Untersuchung das Wichtigste — einen Standpunkt gewonnen, von welchem aus sich uns in und mit der Erkenntniß der Grundformen des Seyns oder der Bewegung zugleich ein umfassender und klarer Ueberblick über sämmtliche Formen des Denkens und der Sprache, deren wir bei keiner wissenschaftlichen Arbeit entrathen können, darbietet.

Die ursprünglichen Denk- und Sprachformen sind bekanntlich zuerst von Aristoteles zum Gegenstande einer besonderen wissenschaftlichen Untersuchung gemacht und unter dem Namen der „Kategorien" (Aussageformen) als wissenschaftliche Probleme in die Wissenschaft eingeführt worden. Ohne sich auf eine dialektische Ableitung derselben einzulassen und sie wahrscheinlich nur aus der unmittelbaren Beobachtung der grammatischen Erscheinungen schöpfend, unterscheidet er derselben bekanntlich zehn, nämlich: 1) Substanz (τὸ τί ἐστι oder οὐσία); 2) Quantum (ποσόν); 3) Quale (ποιόν); 4) Relatives (πρός τι); 5) Wo (πού); 6) Wann (ποτέ); 7) Liegen (κεῖσθαι); 8) Haben (ἔχειν); 9) Thun (ποιεῖν); 10) Leiden (πάσχειν). Es ist unschwer, hierin die Grundbegriffe der hauptsächlichsten Redetheile und einiger ihrer hervortretendsten Formen wiederzuerkennen. Die „Substanz" ist offenbar der Grundbegriff des Substantivs, das „Quantum" der des Zahlworts, das „Quale"

der des Adjectivs, und das „πρός τι" der der obliquen Casus oder Verhältnisse, in welchen die Substantive erscheinen können und welche auch die neuere Grammatik als bloße „Ergänzungen" (mithin als etwas πρός τι) aufzufassen pflegt. In dem „Wo" und „Wann" sind augenscheinlich die beiden zumeist in die Augen fallenden Grundbegriffe der Adverbien, und in den vier letzten Kategorien die Grundbegriffe der wesentlichsten Verbalformen, nämlich im „κεῖσθαι" und „ἔχειν" die Begriffe medialer und intransitiver Zustände, im „ποιεῖν" und „πάσχειν" die Begriffe activer und passiver Zustände enthalten.

Es ist unverkennbar, daß Aristoteles in diesen Kategorien wirklich die wichtigsten der unterscheidbaren Begriffe und Gegensätze, um welche sich alles Denken und Reden bewegt, mit sicherem Scharfsinn herausgegriffen und sie keineswegs, wie Kant meint, ohne innere Gründe bloß „aufgerafft" hat. Gleichwohl vermochte sich die Wissenschaft mit dieser ersten Zusammenstellung, in welcher augenscheinlich beigeordnete und untergeordnete, ursprüngliche und abgeleitete Begriffe confundirt sind, nicht zu beruhigen, und die Philosophie hat es daher seitdem als eine ihrer Hauptaufgaben betrachtet, gerade über diese ihr unvermeidlichen Grundbegriffe in's Reine zu kommen. Alle die hieher gehörigen Untersuchungen, unter denen in älterer Zeit die der Stoiker, die von Plotin, Laurentius Valla, Melanchthon, Campanella ꝛc., in neuerer Zeit die von Kant, Fichte, Schelling, Herbart, Krause, Hegel, Lotze, Trendelenburg und Ulrici die hervorragendsten sind, hier zu charakterisiren und zu kritisiren, liegt außer den Gränzen der vorliegenden Erörterung, und wir können davon um so eher absehen, als bereits Trendelenburg in seiner „Geschichte der Kategorienlehre" und Ulrici in seinem „System der Logik" über die historische Entwickelung dieses Theils der Philosophie sehr gründliche und scharf eingehende Darlegungen geboten haben. Nur von denjenigen Kategorienlehren, die in der Gegenwart vorzugsweise verbreitet sind oder welche mir diese Wissenschaft neuerdings am entschiedensten gefördert zu haben scheinen, kann ich hier nicht ganz Umgang nehmen. Dies sind einerseits die

Systeme von Kant und Hegel, andererseits die von Trendelenburg und Ulrici.

Kant unterscheidet bekanntlich vier Hauptkategorien und in jeder derselben drei Unterkategorien, also im Ganzen zwölf, nämlich: 1) die Quantität a) als Einheit, b) als Vielheit, c) als Allheit; 2) die Qualität a) als Realität, b) als Negation, c) als Limitation; 3) die Relation a) als Wesen und Eigenschaft, b) als Ursache und Wirkung, c) als Wechselwirkung; 4) die Modalität a) als Möglichkeit und Unmöglichkeit, b) als Daseyn und Nichtseyn, c) als Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Kant selbst leitete diese Kategorien aus den als möglich erscheinenden verschiedenen Urtheilsformen ab, die ihm ihrerseits nichts Anderes sind, als die verschiedenen Weisen der Geistesthätigkeit, durch welche der Verstand die verschiedenen Wahrnehmungen zur objectiven Einheit der Apperception bringt. Ihm sind also die Kategorien etwas schlechthin Subjectives, etwas nur in der Denkthätigkeit Wurzelndes, womit die Dinge an sich nichts zu thun haben. Neuere Kantianer haben sich von dieser subjectiven Auffassungsweise losgerissen, wenigstens insofern, daß sie nicht die Urtheilsformen als den Grund der Kategorien, sondern diese als den Grund der Urtheilsformen betrachten. Nach Apelt z. B. sind die Kategorien in dem innersten Wesen der Erkenntniß selbst gegründet. Die Urtheilsformen hängen aber insofern von ihnen ab, als sie nur die durch die Natur des Verstandes bestimmten Formen des Bewußtseyns um dieselben sind. Apelt will daher die Kategorien nicht etwa aus den Urtheilsformen abgeleitet, sondern nur kritisch-regressiv durch dieselben aufgesucht wissen. Abgesehen von dieser Anerkennung des Bedürfnisses einer tieferen Deduction halten die Kantianer noch heut an der Kantischen Kategorientafel fest, ohne sich durch die zahlreichen scharfsinnigen Nachweisungen ihrer Unzulänglichkeit irre machen zu lassen. Nach meinem Dafürhalten besteht der Grundmangel der Kantischen Theorie weniger darin, daß er durch die Urtheilsformen zu den Kategorien zu gelangen suchte, als vielmehr darin, daß er sein Augenmerk von vornherein auf die ver-

schiedenen Formen des Urtheils in seiner Totalität richtete, statt sich zunächst an die allgemeinen, nothwendigen Elemente des Urtheils, welche in allen Formen desselben wiederkehren, zu halten und diese als die Urkategorien zu fassen. Hätte er dies gethan, so hätte er nicht verkennen können, daß in jedem Urtheil ein Einzelnes, ein Allgemeines und eine Beziehung zwischen ihnen enthalten ist, und er würde also diese Drei als die ersten und ursprünglichsten Begriffe des Denkens haben erkennen müssen, während er Einheit und Allheit nur als untergeordnete Arten des Quantitätbegriffes faßt, und die Relation dazu in eine sehr ferne Beziehung setzt. Die vielen anderweitigen, hiermit zusammenhängenden Inconvenienzen des Kantischen Schemas dürfen wir hier, als vielfach nachgewiesen, übergehen.

Mit Hegel hat die Kategorienlehre einen sehr wesentlichen Fortschritt gemacht. Einerseits erkannte er richtig, daß zwischen Denken und Seyn keine unausfüllbare Kluft bestehen kann, daß also die Grundformen des Denkens nothwendig auch Grundformen des Seyns, ja dieses zuerst seyn müssen, sofern das Denken nur als eine Selbstexplication des Seyns gedacht werden kann. Andererseits nahm er von Fichte und Schelling die Erkenntniß auf, daß sich alle Processe des Denkens und des Seyns auf die Fortschrittsmomente von Satz, Gegensatz und Vermittlung oder die Gegensätze der Differenz und Indifferenz und deren Ausgleichung zurückführen lassen, und er begriff es daher als nothwendig, alle Formen des sich selbst explicirenden Seyns auf drei Haupt- und Grundformen zu reduciren. In so weit kann man ihm nur beistimmen. Bei der Ausführung dieser ihn leitenden Grundideen jedoch verlor er sich in Irrthümer und Widersprüche, in Begriffszerrungen und Begriffsverwirrungen, durch welche er nicht Wenigen auch das Vertrauen zur Wahrheit seines Grundgedankens geraubt hat. Die eine seiner ursprünglichsten Verirrungen bestand darin, daß er aus der an sich richtigen Voraussetzung einer Uebereinstimmung der Denkformen mit den Formen des Seyns folgern zu dürfen glaubte, es lasse sich nun die ganze concrete Fülle des natürlichen und geistigen Lebens als

eine dialektische Selbstbewegung des unserem endlichen Denken zum Grunde liegenden abstracten Urbegriffs ansehen, als sey der von uns gedachte Begriff des Seyns, die logische oder metaphysische Kategorie des Seyns, unmittelbar das thatsächliche und lebendige Seyn selbst und als sey es jener von ihm selbst dem Nichts gleichgesetzte Begriff, welcher „sich selbst entlassend und damit sich dirimirend, specificirend, individualisirend, das reelle concrete Seyn, die mannichfaltigen Wesen, die mannichfaltigen reellen Gattungen, Arten und Exemplare der Natur setze, diese zum Geist aufhebe und in dessen Selbstentwickelung zum absoluten Wissen zu sich zurückkehre." Hegel vergaß hierbei nicht bloß, welche gewaltige Kluft zwischen dem begränzten Denken des Menschen und dem Denken des gesammten Seyns besteht, sondern er ließ auch außer Acht, daß selbst das universelle Denken nur eine Seite des Seyns ausmacht, nämlich die subjective, und daß zwar das Ganze als Grund und Erklärung der Theile, nicht aber ein Theil als Princip des Ganzen zu fassen ist. Indem sich also Hegel von dem Subjectivismus Kant's loszureißen suchte, verlor er sich thatsächlich in einen noch weit bedenklicheren Subjectivismus, in einen solchen nämlich, der in der subjectiven Bethätigung des Seyns dessen objectives und absolutes Wesen mit zu besitzen glaubte.

Nicht minder folgeschwer war seine Verirrung in Betreff der drei Formen des Seyns, in denen er die drei nothwendigen Momente des logisch-dialektischen Processes, also die ursprünglichen Kategorien erfaßt zu haben glaubte. Zunächst faßte er ganz richtig das Allgemeine und insofern unterschiedslos Gedachte einerseits, und das viele Einzelne und insofern verschieden Gedachte andererseits als die beiden Urformen des Seyns, die eine dritte Form als Vermittlung des zwischen ihnen bestehenden Gegensatzes forderten. Indem er aber durch eine allerdings weit verbreitete Vorstellungsweise sich verführen ließ, das allgemeine Seyn als das schlechthin abstracte, leere Seyn, als den rein subjectiven, durch Ausscheidung alles Besonderen und Einzelnen gewonnenen Begriff des Seyns zu fassen, schlug ihm

sogleich bei dem ersten Schritte seines dialektischen Weltschöpfungsprocesses der Begriff des alles Einzelne unterschiedslos — d. h. als Eins — in sich zusammenfassenden Allgemeinen zum Begriff des Subjectiven um, und nur eine natürliche Folge hiervon war es, daß sich ihm nun auch der Begriff des in sich unterschiedenen einzelnen Seyns unbewußt und unwillkührlich in den Begriff des Objectiven verwandelte. Aus dem Gegensatz des Allgemeinen und des im Allgemeinen enthaltenen Einzelnen wurde ihm somit der davon wesentlich verschiedene Gegensatz des Subjectiven und Objectiven. Der Unterschied beider Gegensätze ist unverkennbar. Das Allgemeine verhält sich zum Einzelnen so, daß es dasselbe mit ist, dasselbe als einen Bestandtheil seines Wesens in sich schließt; dagegen das Subjective verhält sich zum Objectiven wie zu etwas außer ihm Liegenden, ihm gegenüber Gestellten. Das Einzelne ist für das Allgemeine etwas mit zu ihm Gehöriges; das Objective ist für das Subjective etwas Anderes. Um vom Allgemeinen zum Einzelnen zu gelangen, braucht man nicht aus der Sphäre des Allgemeinen hinauszugehen; dagegen um vom Subjectiven zum Objectiven zu gelangen muß man die Gränze des Subjectiven überschreiten und sich ein ganz neues Gebiet erobern. Man erkennt leicht, welche Consequenzen sich hieraus für die dialektische Methode ergeben mußten. Hätte er den Begriff des Allgemeinen festgehalten und das Allgemeine als das die vielen Einzelnen in sich Schließende gefaßt, so konnte er von jenem Grundbegriff immer weiter und weiter zu den besonderen Sphären und Kreisen desselben hinabsteigen, ohne jemals einen Sprung in ein fremdartiges Gebiet machen zu müssen. Nachdem ihm aber das Allgemeine zum schlechthin Subjectiven eingeschrumpft war, mußte er mit jedem Schritt, den er vorwärts thun wollte, einen Sprung in ein eigentlich von ihm perhorrescirtes Gebiet hinein thun; weil er es verschmäht hatte, von vornherein und auf einmal die objective Welt der Erfahrung als etwas unter seinem allgemeinen Gesichtspuncte mit Liegendes in seinen Grundbegriff aufzunehmen, sah er sich nun in die Nothwendigkeit versetzt, durch das soge

genannte Umschlagenlassen der Begriffe aus dem subjectiven An-sich-Seyn in's objective Anders-Seyn sich Schritt vor Schritt wieder in die reale Welt einzuschmuggeln. Daß in der That durch das Hinüberspringen aus irgend einem Begriff in die unendliche außerhalb desselben liegende Begriffssphäre, d. h. in sein contradictorisches Gegentheil (z. B. aus dem Begriff A in den Begriff Nicht-A) kein positiver neuer Begriff zu gewinnen ist, wenn man ihn nicht stillschweigend aus der principiell verpönten Erfahrung hypostasirt, hat u. A. Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen" mit so unwiderleglicher Schärfe nachgewiesen, daß wir hier nicht näher darauf einzugehen brauchen. Selbstverständlich sind also zwei so exclusiv-dualistische und unfruchtbare Begriffe wie die des subjectiv gedachten Ansichseyns und des objectiv gedachten Andersseyns nicht als Urkategorien zu benutzen, denn das Denken vermag mit ihnen, so lange es sich nicht von vornherein zu einem sie beide umfassenden Begriff erhebt, schlechterdings nichts anzufangen. Daher vermochte Hegel auch in seiner dritten Kategorie, dem Für-sich-seyn, dem bekanntlich die Welt des Geistes entsprechen soll, keine wirkliche Vermittlung und Synthesis beider, sondern nur eine Rückkehr zur ersten zu erreichen. Und dieses Rückgelangen ist, wie einmal Subject und Object einander gegenübergestellt sind, streng genommen eben so unbegreiflich, wie das Hingelangen. Es ist, bei Licht betrachtet, wiederum nur eine Beziehung zwischen zwei Theilen, wenn auch in umgekehrter Ordnung. Eine Beziehung zwischen Theilen oder überhaupt zwischen beigeordneten Erscheinungen ist aber stets nur als eine secundäre zu denken, welche nothwendig eine Beziehung zwischen dem Ganzen und seinen Theilen voraussetzt. Alles also, was Hegel erreicht hat, hat er nicht vermöge, sondern trotz seiner Kategorien erreicht; nicht selten auch dadurch, daß ihm statt dieser die ihm ursprünglich dunkel vorschwebenden, aber nicht erfaßten Kategorien wider sein Wissen und Wollen unter die Hände gerathen sind.

Das Verdienst, Hegel am schärfsten widerlegt und zugleich Bahn zur Begründung einer neuen und probehaltigeren Kate-

gorienlehre gebrochen zu haben, gebührt Trendelenburg. Er ist meines Wissens der Erste gewesen, der als den Urbegriff, aus dem alle Kategorien abzuleiten sind, den Begriff der Bewegung erkannt hat, — also denselben Begriff, den auch wir oben als den Urbegriff haben anerkennen müssen, obschon wir zu dieser Erkenntniß auf anderem Wege als Trendelenburg gelangt sind und auch in der Fassung dieses Begriffs sowie in der Art und Weise, wie wir die Kategorien aus ihm ableiten zu müssen glauben, in mehrfacher Beziehung von ihm abweichen. Trendelenburg gelangte zu dieser Erkenntniß unmittelbar von der Kritik Kant's und Hegel's aus. Jener hatte Alles aus dem subjectiven Denken, dieser Alles aus dem reinen Seyn zu construiren gesucht, Beide aber hatten Seyn und Denken nicht in ihrer Einheit nachzuweisen vermocht. Seyn und Denken traten ihm also hier als ein noch unversöhnter Dualismus gegenüber. Es schien ihm also die nächste Aufgabe, über diesen Gegensatz hinauszukommen, d. h. einen Begriff zu suchen, in welchem sich Denken und Seyn als in einem Gemeinsamen berühren, durch welchen das Denken zum Seyn und das Seyn in das Denken gelangt. Als diesen Begriff fand er den Begriff der Bewegung. Ohne Bewegung kein Seyn, ohne Bewegung kein Denken. In der äußeren Welt — und als diese faßt er zunächst das Seyn — sey jede Thätigkeit mit Bewegung verknüpft. Die mechanischen, chemischen und organischen Processe seyen ohne Bewegung nicht zu fassen. Alles, was geworden, jede Form, welche existire, sey durch die wirkende, die Materie beherrschende Bewegung erzeugt. Was im Menschenleben als ein festes Verhältniß dastehe, sey durch eine stille oder unruhige Bewegung so geworden, wie es sey. Was zu ruhen scheine, sey, tiefer erforscht, dennoch von der Bewegung ergriffen. Alle Ruhe in der Natur sey nur das Gegengewicht der Bewegungen. Man könne sich das Starre nur in Ruhe denken, inwiefern der Abstoßung der Theile eine Anziehung entgegenwirke u. s. w. Nicht minder durchdringe die Bewegung die ganze innere Welt, die Welt des Denkens. In der Anschauung trete das Denken aus sich heraus, und dies ge-

ſchehe durch die Bewegung. Wer z. B. ein Gebirge anſchaue, müſſe es durch die Bewegung ſeines Blickes umſchreiben und erzeugen. Daſſelbe ſey auch bei der Anſchauung kleinerer und kleinſter Gegenſtände nöthig, wenn gleich in kleinerem Maaßſtabe. Daſſelbe ſey bei der Vorſtellung der Fall. Man könne ſich eine Planetenbewegung nicht vorſtellen, ohne das in ſich zu thun, was der Planet außer uns thue. Die Vorſtellung einer Elipſe ſey nur dadurch möglich, daß der Geiſt in dem Raume des Gedankens die fragliche Elipſe beſchreibe. Nicht anders ſey es bei den Verſtandesoperationen. In dieſen laufe Alles auf zwei Grundthätigkeiten hinaus: Unterſcheiden und Verbinden. Beide ſeyen nicht denkbar ohne Bewegung. In der Verbindung der Begriffe ſtrebe die Bewegung *nach* einem gemeinſamen Puncte *hin*, in der Unterſcheidung ſtrebe ſie *von* einem gemeinſamen Puncte *weg*. Ebenſo ſey auch alles Folgern, Unterordnen, Beiordnen, alles Denken nach Cauſalitäts- und Zweckbegriffen, kurz jede Art geiſtiger Bethätigung nicht ohne ein Hin- und Herbewegen in räumlich gedachten Sphären möglich.

So weiſt Trendelenburg zunächſt rein empiriſch nach, daß die Bewegung wirklich das dem Denken und Seyn Gemeinſame iſt. Sodann geht er dazu über, ſie auch als das ſchlechthin Urſprüngliche, aus ſich ſelbſt Stammende und nur aus ſich ſelbſt Erklärliche zum Bewußtſeyn zu bringen. Eine Bewegung werde immer nur aus einer anderen begriffen, z. B. die Bewegung des Baumes aus der Bewegung des Windes, dieſe aus den Bewegungen der Wärme, dieſe aus Bewegungen des Lichts ꝛc. Wenn man die Kraft als die Urſache der Bewegung bezeichne, ſo ſey dies eine todte Formel, wenn man ſich nicht die Kraft ſelbſt ſchon als ein Bewegendes denke. Ebenſo verhalte es ſich mit den chemiſchen, organiſchen, geiſtigen Bewegungen. Alles was man als Urſache oder Anſtoß einer Bewegung denken wolle, müſſe man ſich nothwendig ſelbſt als Bewegung denken. Sie ſtamme nur aus ſich und werde auch nur aus ſich ſelbſt erkannt.

Endlich ſucht Trendelenburg noch darzuthun, daß die Bewegung auch etwas Einfaches ſey. Dem widerſpreche die vul-

gäre Vorstellung, daß die Bewegung gleichsam ein Product der beiden Factoren Raum und Zeit $\left(C = \frac{S}{T}\right)$ sey. Diese Vorstellung kehre aber das Verhältniß um. In der That seyen Raum und Zeit die Producte der Bewegung. Beide seyen Ausdehnung, Ausdehnung sey aber nicht ohne Bewegung zu denken. Wolle man auch annehmen, die Bewegung komme wirklich erst durch die Vereinigung von Raum und Zeit zu Stande, so werde doch für dieses Zustandekommen eben die Vereinigung der ursprünglich als getrennt zu denkenden Factoren vorausgesetzt. Diese Vereinigung sey aber ebenfalls nur als ein Zusammenbringen, mithin wieder nur als eine Bewegung zu denken. Indem man also die Bewegung in ihre scheinbaren Elemente zerlege, finde man in den Elementen und deren Zusammenwirken die Bewegung bereits vor. Sie müsse mithin als eine unzerlegliche, mithin einfache Thätigkeit gedacht werden. Ein indirecter Beweis hierfür liege noch darin, daß sich für sie keine Definition, kein Gattungsbegriff finden lasse. Man habe den Begriff der Bewegung unter den Begriff der Veränderung zu subsumiren gesucht; die Veränderung sey aber vielmehr, wie schon Aristoteles richtig erkannt habe, eine eigenthümlich bestimmte Art der Bewegung.

Dieser ganzen Beweisführung, daß die Bewegung das dem Denken und Seyn Gemeinsame, Ursprüngliche und Einfache sey und daher als das Princip der Kategorien angenommen werden müsse, vermag ich nur beizustimmen. Nur in dem einen Puncte weiche ich von Trendelenburg ab, daß ich den Begriff des Seyns nicht bloß, wie er hier thut, als Gegensatz des Denkens, nicht bloß als objectives Seyn, sondern als den das Denken mit umfassenden Begriff und demgemäß als den allumfassenden Begriff denke, und daß ich mithin das Seyn nicht als ein bloßes Moment in der Bewegung, sondern als das mit der Bewegung Identische ansehe. Diese Differenz ist aber eigentlich keine sachliche, sondern nur eine sprachliche. Denn in der That hat Trendelenburg, wie mehrere restrictive Andeutungen beweisen,

unter dem Seyn, welches er dem Denken gegenüberstellt, ebenfalls nur das objective Seyn verstanden und er selbst läßt in mehrfachen Aeußerungen erkennen, daß ihm dies objective Seyn nicht das gesammte Seyn ist, sondern daß er zu diesem auch das Denken als die subjective Seite des Seyns hinzurechnet. Dieses Seyn im weiteren Sinne muß aber auch für ihn mit der Bewegung zusammenfallen, weil er sonst nothwendig zwei Ur- und Grundbegriffe annehmen müßte, was undenkbar ist. Daß er sich hierüber nicht mit voller Klarheit ausgesprochen hat, müssen wir als einen formellen Mangel seiner Theorie bezeichnen; auch können wir es nicht gerechtfertigt finden, daß er den Begriff des Seyns vorzugsweise nur in seiner objectiven, engeren Bedeutung nimmt; er ist dadurch willkürlich und unnöthigerweise von dem allgemeinen und natürlichen Sprachgebrauch aller Völker abgewichen und gegen seinen Vortheil in der falschen oder ungenauen Terminologie der von ihm so siegreich bekämpften Philosopheme befangen geblieben. Wir glauben, daß hierin der Hauptgrund der Unklarheit liegt, die man seiner Deduction der Kategorien aus der Bewegung zum Vorwurfe gemacht hat.

Wenn ich meinerseits den Begriff des allumfassenden Seyns mit dem der Bewegung geradezu für identisch erkläre, so kann man dagegen einwenden, die Sprache würde nicht für Seyn und Bewegen zwei verschiedene Ausdrücke gefunden haben, wenn nicht zwischen beiden Begriffen wirklich ein Unterschied bestände. Hierauf ist Mehreres zu erwidern. Erstens verfährt die Sprache keineswegs so haushälterisch, daß sie nicht oft für gleiche oder nur unwesentlich nüancirte Begriffe verschiedene Wörter erfände oder in Cours brächte. So kann man sagen: „Ich habe etwas erhalten — empfangen — bekommen“ ohne daß damit wirklich verschiedene Vorstellungen erweckt würden. Zweitens haben die Wörter, welche in verschiedenen Sprachen „seyn“ bedeuten, wirklich ursprünglich die Bedeutung des Bewegens, Verkehrens, Thätigseyns gehabt, und schon daraus, daß dieses Wort in allen Sprachen ein Zeit- oder Thätigkeitswort ist, in welchem gleichsam alle übrigen Verba, die activen wie die passiven,

noch ungeschieden, embryonisch enthalten sind, und daß es als solches die vollständige Flexibilität und Beweglichkeit der übrigen Zeitwörter besitzt, läßt sich erkennen, daß es die Sprache als Thätigkeit und mithin auch als Bewegung gedacht hat. Wenn sich aber gleichwohl neben diesem Wort noch ein zweites gebildet hat, in welchem der Begriff der Bewegung noch entschieden festgehalten und stärker hervorgehoben ist, so hat dies seinen unschwer zu erkennenden Grund darin, daß neben der Bewegung auch eine Ruhe zu bestehen scheint und daß diese scheinbare Ruhe lange Zeit, wie vom Gemeinbewußtseyn noch jetzt, als wirkliche Ruhe aufgefaßt wurde. Bei dieser Anschauung bedurfte man natürlich für das in wahrnehmbarer Bewegung befindliche und für das scheinbar bewegungslose Seyn zwei verschiedner Bezeichnungen, und so geschah es, daß man dasjenige Wort, mit welchem man ursprünglich jede beliebige Thätigkeitsäußerung, jede Wirkung auf uns und jeden Vorgang in uns bezeichnet hatte, vorzugsweise in dieser allgemeinen Bedeutung festhielt, und nun für die zumeist in die Augen fallende Bewegung, namentlich für die Ortsveränderung der Körper, einen besonderen Namen einführte. Je weiter man sich aber vom Standpuncte des ursprünglichen sprachbildenden Bewußtseyns entfernte, um so mehr vergaß man, daß die Bildung des Wortes „seyn", wie überhaupt alle Wortbildung, eine Bezeichnung von Thätigkeiten gewesen sey, man hielt sich mehr an das, was in dem Fluß der Thätigkeiten als das Beharrliche erscheint, und begründete auf diese Weise die Ansicht, daß das Seyn etwas der Bewegung geradezu Entgegengesetztes, nämlich das Beharren, Bestehen bedeute, ohne in Erwägung zu ziehen, ob es wirklich ein außerhalb der Bewegung befindliches oder ihr gar entgegengesetztes Beharren und Bestehen giebt. In dieser Begriffsunklarheit ist selbst die Wissenschaft bis auf den heutigen Tag noch stecken geblieben. Allerdings ist für die Wissenschaft auch der Begriff des Bestehens ein schlechthin unentbehrlicher. Sobald man sich aber das Bestehen als absolute Ruhe und Bewegungslosigkeit denkt, ist neben dem Bestehen eine Bewegung entweder gar nicht oder

nur als unauflöslicher Widerspruch denkbar. Dies anzunehmen gestattet ebenso wenig die Erfahrung wie die Vernunft. Man darf sich also das Bestehen nur als ein Bestehen *innerhalb* der Bewegung, mithin als etwas von der Bewegung Umfaßtes und Durchdrungenes, als etwas zur Bewegung Hinzugehöriges oder, wie wir sehr bezeichnend sagen, als den *Bestand* der Bewegung denken. Gerade weil die Bewegung das Alles Umfassende und insofern das durch nichts Beschränkte ist, muß sie auch als etwas Unaufhörliches, Unvergängliches gedacht werden, und weil dem so ist, giebt es gerade in und mit der Bewegung etwas Bestehendes. Sich Bewegen ist also das allein denkbare und wahre Bestehen, mithin auch, sofern man sich unter dem Seyn zunächst das Bestehen zu denken geneigt ist, das allein denkbare und wahre Seyn. Ein wirklicher und wesentlicher Unterschied besteht also zwischen beiden Begriffen in der That nicht, sie bezeichnen vielmehr beide Ein und Dasselbe, nämlich das Allumfassende; und nur in so weit besteht zwischen ihnen eine den Kern des Begriffs nicht betreffende Nüance, daß man bei dem Begriff der Bewegung mehr an die Bewegung als solche, bei dem Begriff des Seyns hingegen mehr an das Verharren in der Bewegung, an das Bestehen der Bewegung denkt. Diese Ansicht ist keineswegs eine dem allgemeinen Bewußtseyn widersprechende; es ist dieselbe, welche u. A. Goethe ausspricht, wenn er sein „Eins und Alles" mit den Worten bezeichnet:

Und um zu schaffen das Geschaffne,
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Thun.
Und was nicht war, nun will es werden,
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
In keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in Allen;
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Seyn beharren will.

Und, genau genommen, ist auch die Ansicht Trendelenburg's

keine andere. Auch er erklärt ausdrücklich, Ruhe könne durch die Bewegung begriffen werden, aber nicht die Bewegung durch die Ruhe; auch er betrachtet also das Bestehen, welches im Seyn stärker accentuirt wird, als etwas in und mit der Bewegung unmittelbar Gegebenes, nur daß er diesen Gedanken nicht so entschieden, wie ich es für nöthig halte, in den Vordergrund gestellt hat.

Ulrici hat sich, abgesehen von seiner sehr gründlichen Ableitung der einzelnen Kategorien aus einer Urkategorie, in zweifacher Beziehung um die Kategorienlehre verdient gemacht; einmal durch eine genaue Feststellung des Begriffs, den die Philosophie in ihrer historischen Entwicklung zu verschiedenen Zeiten mit dem Terminus „Kategorie" verbunden hat und welchen sie nach den Gesetzen des in allen Divergenzen sich treu bleibenden Sprachgebrauchs auch künftighin damit verbinden muß; sodann durch die entschiedene Hervorhebung der Wichtigkeit, welche für diesen Zweig der Wissenschaft und somit für die Wissenschaft überhaupt der Begriff der unterscheidenden Denkthätigkeit hat. In erster Beziehung weist er nach, daß die Kategorien überall, wo von solchen überhaupt die Rede ist, nur logische Begriffe sind, weil sie „unmittelbar keinen reellen und objectiven, von der Form unterschiedlichen Inhalt haben, sondern an sich nur die Beziehungen ausdrücken, in welchen die Dinge, wenn es überhaupt eine Mannichfaltigkeit des Seyns geben soll, nothwendig unterschieden und respective gleich sind, also an sich nur die Art und Weise (Form) der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der Dinge bezeichnen." In letzter Beziehung macht er überhaupt den Begriff der unterscheidenden Denkthätigkeit zu dem Ur- und Grundbegriff seiner Theorie, so daß für ihn dieser Begriff dieselbe Bedeutung hat, wie für Hegel der Begriff des abstracten Seyns und für Trendelenburg der Begriff der Bewegung.

Was die erste dieser Ansichten betrifft, so scheint er damit die metaphysische Bedeutung der Kategorien zu bestreiten. Dem ist aber nicht ganz so. Er giebt vielmehr zu, daß die unter die-

sem Namen zusammengefaßten Begriffe, wie „Qualität", „Quantität" ꝛc. auch auf das Seyn selbst anzuwenden sind, aber er macht geltend, daß sie immer nur Formen des Seyns und Denkens bezeichnen, zu denen wir nur mittelst des Denkens gelangen können und die dem Seyn nur durch das Denken mitgetheilt seyen, daß ihnen also ein aus und durch sich selbst bebestimmter realer, substanzieller Inhalt abgehe. Er sagt u. A.: „Ist alles Seyende in Beziehung auf Qualität, Quantität ꝛc. unterschieden und kommt somit allen Dingen gleichermaßen Qualität, Quantität ꝛc. zu, so kann dies Eine, Gleiche, Allgemeine, d. h. die Qualität als Kategorie, offenbar nichts Inhaltliches, Stoffliches seyn; als solches kann nur das vermittelst der Kategorie der Qualität qualitativ bestimmte Seyende bezeichnet werden. Die Kategorie kann an diesem Substanziellen nur als die gleiche, allgemeine Art und Weise sich darstellen, in welcher alle einzelnen, concreten, vermittelst ihrer gesetzten und bestimmten qualitativen Unterschiede von allen quantitativen ꝛc. sich unterscheiden." In diesem Sinne aufgefaßt und von der ausdrücklichen Erklärung gestützt, man dürfe sich unter ihnen nicht, wie Kant, bloß subjective Medien unseres Erkenntnißvermögens, sondern Formen denken, die ebensowohl den Zusammenhang und die Ordnung der Dinge, wie unserer Gedanken vermitteln, sind allerdings die Kategorien zunächst und unmittelbar nur als logische und formale Begriffe zu denken, nur darf man dabei nicht vergessen, daß der Logos, die unterscheidende Denkthätigkeit selbst nichts außerhalb des Seyns, sondern vielmehr etwas innerhalb des Seyns Mitseyendes ist und daß sie folglich qua logische Formen erst recht als zum substanziellen Inhalt des Seyns gehörig zu denken sind — wobei freilich nicht an die sinnlich-materiellen Substanzen gedacht werden darf.

In Ansehung des zweiten Punctes befinde ich mich mit Ulrici insofern im Einklange, als auch ich den Begriff der Unterscheidung und Unterschiedenheit als einen der ursprünglichsten Begriffe erkennen muß. Dieser Begriff ist unzweifelhaft einer von denen, die sich schlechterdings nicht wegdenken lassen oder

die man, wenn sie sich wegdenken ließen, nun und nimmermehr durch Denken wiederherstellen könnte, weil in und mit ihnen auch das Denken selbst weggedacht seyn würde. Der Begriff des Unterschiedenseyns ist ein uns unmittelbar durch die Erfahrung gegebener Begriff, denn Alles, was wir wahrnehmen, stellt sich uns als ein unendlich Vieles dar, in welchem jedes Einzelne vom Andern verschieden ist. Suchen wir nun auch, indem wir uns von den einzelnen Anschauungen zu Artbegriffen, von diesen zu den Gattungsbegriffen und so immer weiter erheben, immer mehr und mehr über die Verschiedenheit hinauszukommen und immer Mehr von dem, was uns zunächst rein verschieden erschien, als unter sich gleich zu denken, so vermögen wir uns doch nie ganz von ihm loszureißen: denn es bleibt uns doch bei jedem höheren Begriff, den wir gewinnen, stets im Gedächtniß, daß das, was er in sich als gleich zusammenfaßt, nur in gewissen Beziehungen, also nur relativ einander gleich ist und daß daneben die Verschiedenheiten der einzelnen Anschauungen unaufgehoben bestehen bleiben; und so behalten wir auch bei dem höchsten und allgemeinsten sämmtlicher Begriffe, dem Begriff des Seyns, trotzdem, daß wir durch ihn Alles als gleich zusammenzufassen suchen, noch in Erinnerung, daß das unter ihm Subsumirte nur in einer bestimmten Beziehung, also ebenfalls nur relativ gleich ist, und daß in anderen Beziehungen die Verschiedenheit des von ihm umschlossenen Inhalts thatsächlich fortbesteht. Hiervon gänzlich zu abstrahiren, ist unmöglich. Wer es erreichen zu können glaubt, täuscht sich selbst und verliert sich eben in jenen traurigen speculativen Wahn, zufolge dessen ihm der höchste Begriff zum Begriff des Nichts zusammenschrumpft: denn ein All, in welchem es schlechterdings nichts mehr zu unterscheiden giebt, ist allerdings auch vom Nichts nicht mehr zu unterscheiden. Es giebt daher, wie Ulrici mit Recht behauptet, weder ein absolutes Gleichseyn, Einsseyn, noch ein absolutes Verschiedenseyn, sondern beide haben nur eine relative Existenz. Gleichheit und Verschiedenheit sind nur in und mit einander, nicht ohne einander. Eben darum bin auch ich bei

meiner Unterſuchung von dem Grundgedanken ausgegangen, daß ſich das Seyn nicht anders als in drei verſchiedenen Formen denken laſſe, nämlich als Seyn ſchlechthin, d. i. als gleichgedachtes Seyn; als Seyendes, d. i. als verſchieden gedachtes Seyn; und als Iſt; d. h. als die lebendige Wechſelbeziehung zwiſchen dem Seyn und dem Seyenden. Auch ich betrachte daher den Begriff des Unterſchiedenſeyns als einen mit dem Ur- und Grundbegriff nothwendig mitzudenkenden Begriff, und in ſo weit befinde ich mich mit Ulrici vollkommen im Einklange.

Gleichwohl beſteht zwiſchen ſeiner und meiner Anſicht auch noch ein Unterſchied. Während ich nämlich das Verſchiedenſeyn nur als eine — und zwar als die zweite — der drei Urformen des Begriffs anſehe, faßt er — nicht das Unterſchiedenſeyn, ſondern das Unterſcheiden, d. i. die unterſcheidende Denkthätigkeit unmittelbar als den Urbegriff, aus welchem Alles abgeleitet werden müſſe, ſelbſt. Dies muß ich als eine einſeitige Hervorhebung des einen der im Begriff des Seyns liegenden Momente betrachten. Allerdings muß das Seyn als Inbegriff jener drei Formen auch von Seiten ſeiner Totalität als unterſcheidende Thätigkeit gedacht werden, denn es könnte eben jener drei verſchiedenen Formen nicht theilhaftig ſeyn, wenn es ſich nicht ſelbſt in dieſelben unterſchiede. Aber eben ſo nothwendig muß es, ſofern es der einheitliche Inbegriff dieſer drei Formen iſt, auch als zuſammenfaſſende, vereinigende Thätigkeit gedacht werden, es iſt alſo klar, daß die Totalität ſeines Begriffs in und mit dem Begriff der unterſcheidenden Thätigkeit nicht erſchöpft iſt. Dieſe beiden Begriffe ſind nun zwar ſolche, daß ſie ſich gegenſeitig fordern und bedingen; man kann und muß daher, ſobald man nur den einen derſelben ſetzt, auch zu dem anderen gelangen, d. h. von der Unterſcheidung auf die Zuſammenfaſſung, wie von der Zuſammenfaſſung auf die Unterſcheidung ſchließen. Aber eben weil das Eine ebenſo gut möglich und nothwendig iſt, wie das Andre, haben beide Begriffe gleiche Berechtigung als die primitiven gefaßt zu werden, oder

richtiger, beide sind dazu gleich wenig berechtigt, vielmehr gebührt dieses Recht nur demjenigen Begriffe, der auch diese beiden Begriffe in sich zusammenfaßt, und das ist eben der Begriff des Seyns in seiner Triplicität oder der Begriff der absoluten Selbstbewegung. Ulrici bezeichnet selbst das Unterscheiden wie das Vereinigen als „Thätigkeiten", faßt also selbst beide Begriffe unter dem höheren Begriff Thätigkeit zusammen. Der Begriff Thätigkeit ist aber hier ganz in demselben Sinne genommen, in welchem ich den Begriff Bewegung und insbesondere den der absoluten Selbstbewegung fasse, nämlich als in sich selbst reflectirende Thätigkeit. Streng genommen hätte also Ulrici diesen Begriff als Ur- und Grundbegriff voranstellen und aus ihm die unterscheidende und zusammenfassende Thätigkeit als zwei Arten derselben ableiten müssen: denn ableiten, deduciren läßt sich immer nur das Besondre aus dem Allgemeinen, während die Induction umgekehrt verfährt. Wenn ich meinerseits statt des Ausdrucks „Thätigkeit" lieber mit Trendelenburg den Ausdruck „Bewegung" zur Bezeichnung des höchsten Begriffes gewählt habe, so ist dies hauptsächlich aus sprachlichen Rücksichten geschehen. Bei dem Worte „Thätigkeit" denkt man in der Regel zunächst nur an das wirklich active Thätigseyn, unterscheidet also davon noch das passive Sichverhalten oder Leiden, es ist also in diesem Sinne noch nicht wirklich der allumfassende Begriff. Der Ausdruck „Bewegung" hingegen bedeutet ebensowohl „Bewegen" wie „Bewegtwerden", man versteht darunter unmittelbar das „Sichbewegen", in welchem das Active das Passive und das Passive das Active ist; er bezeichnet also auch in seiner einfachen Form schon dasselbe, was wir deutlicher durch „Selbstbewegung" ausdrücken, ja er bezeichnet, ohne Restriction gebraucht, eigentlich auch schon die „absolute, universelle Selbstbewegung", und nur der Deutlichkeit halber braucht dieser Ausdruck für jenen gesetzt zu werden. Außerdem bietet der Terminus „Bewegung" noch den Vortheil, daß er anschaulicher ist als der Begriff Thätigkeit, und sich mit derselben Leichtverständlichkeit auf natürliche wie auf geistige Processe anwenden läßt

und angewendet wird. Bei seiner unmittelbaren Beziehung zu Raum und Zeit und als Grundbegriff der Mathematik, Physik und Dialektik ist derselbe mehr als alle geeignet, zur Basis zu werden, auf welcher eine Verständigung zwischen den verschiedenen Wissenschaften zu ermöglichen ist.

Nach dieser kurzen Auseinandersetzung mit den Grundideen der wichtigsten unter den bisherigen Kategorienlehren kann ich zur weiteren Entwicklung meiner eigenen oben dargelegten Principien übergehen; jedoch wird es zweckmäßig seyn, dieselben in einem besondern Artikel niederzulegen.

Anmerkung von H. Ulrici.

Nur als Note unter dem Text des geehrten Hrn. Verf. erlaube ich mir die Bemerkung hinzuzufügen: Wenn „das Seyn als Inbegriff jener drei Formen auch von Seiten seiner Totalität als unterscheidende Thätigkeit gedacht werden muß, weil es eben jener drei Formen nicht theilhaftig seyn könnte, wenn es sich nicht selbst in dieselben unterschiede", — so ergiebt sich daraus, wie mir scheint, mit unwiderleglicher Nothwendigkeit, daß die unterscheidende Thätigkeit nicht als eine neben den andern, sondern als die Ur- und Grundform des Seyns, aus der die andern erst folgen, gedacht werden muß. Denn ohne ein vorausgegangenes Unterscheiden kann eben so wenig von drei Formen oder Beziehungen ꝛc. als von einem „Zusammenfassen" die Rede seyn; jenes ist die Bedingung aller Unterschiedlichkeit (Vielheit) wie aller Einigung: eine ewige unentstandene Vielheit ist m. E. undenkbar. Ja alle Thätigkeit ist entweder selbst zugleich unterscheidende Thätigkeit oder setzt eine solche als mitwirkend voraus, weil sie den Unterschied von Thun und That involvirt oder voraussetzt: ohne diesen Unterschied ist Thätigkeit überhaupt undenkbar (vgl. Syst. d. Log. a. a. O.). Die unterscheidende Thätigkeit ist also das Urseyn, das Seyn-schlechthin, das Eine und Allgemeine (des Hrn. Verf.

erſte Poſition); aber mit der unterſcheidenden Thätigkeit, weil von ihr, ſind zugleich Unterſchiede geſetzt, und ihnen muß das Seyn, das ſie ſelbſt iſt, nothwendig ebenfalls zukommen oder — wenn man lieber will — ſie müſſen Theil daran haben; ſie bilden das mannichfaltig Seyende (die zweite Poſition des Verf.); — und mit dem mannichfaltigen ſtets nur relativen Unterſchieden ſind endlich ebenſo viele Beziehungen und relative Gleichheiten (Einigungen — Bindungen — Zuſammenfaſſungen) gegeben; ſie gehören nothwendig ebenfalls dem Seyn an und inſofern iſt das Seyende zugleich das Bindemittel ſeiner ſelbſt, das Seyendes mit Seyendem verknüpft (die Copula — die dritte Poſition des Verf.). — Iſt die abſolute, allen Unterſchied ausſchließende Identität ebenſo undenkbar als die abſolute, ewige, unentſtandene Mannichfaltigkeit, ſo bleibt m. E. als der einzig mögliche erſte Urgedanke, der für ſich allein denkbar iſt, nur der Begriff der unterſcheidenden Thätigkeit übrig: denn in ihm iſt nothwendig das Unterſchiedliche, das von ihr geſetzt wird, zugleich mit gegeben und eben dadurch für uns, die wir nur in Unterſchieden zu denken vermögen, ſeine Denkbarkeit vermittelt. Bewegung, rein als ſolche, kann dieſer Urgedanke nicht ſeyn. Denn Bewegung vermögen wir uns nicht zu denken ohne ein Bewegendes und Bewegtes zu unterſcheiden; reine, allgemeine Bewegung ohne allen Unterſchied in ſich und von Andrem iſt ebenſo undenkbar wie die reine allgemeine Identität (Einerleiheit). Die Bewegung ſetzt mithin eine unterſcheidende Thätigkeit voraus; letztere dagegen involvirt den Unterſchied, den jene fordert; denn ſie unterſcheidet zugleich ſich als Thun von ihrer That, das Bewegende von dem Bewegten. Endlich möchte ich fragen: wie läßt ſich das Seyn im Sinne des Hr. Verf. als der allgemeinſte weil ſchlechthin Allem zukommende Prädicatbegriff faſſen, da doch jedes Subject, um ihm dies Prädicat beilegen zu können, an ſich ſchon ein Seyendes ſeyn, alſo das Prädicat ſchon haben muß? —

Ueber das Verhältniß der Kunst zur Sittlichkeit und seine Darstellung im Organismus des philosophischen Systems.

Von J. U. Wirth.

Das Verhältniß des Schönen zum Guten, der Kunst zur Sittlichkeit, welches in der Aesthetik und Ethik zur wissenschaftlichen Darstellung kommen soll, werden wir kaum anders bestimmen können, denn als ein Verhältniß der Uebereinstimmung und der wechselseitigen Förderung, wobei das Schöne und Gute zugleich als selbstständig und unterschieden erscheinen und dennoch das Gute der letzte und höchste Endzweck der Bewegung bleibt. Das Schöne ist ein selbstständiges Ganzes, welches die innere Harmonie des Wesens in der Freiheit der Form zur Erscheinung bringt; das Gute ist Verwirklichung der innern Harmonie des Seyns in dem Stoff der Wirklichkeit, welcher für das Schöne gleichgiltig ist, durch den Willen, der in jener Verwirklichung seinen Zweck hat. So sind beide specifisch verschieden. Indem aber diese Verwirklichung in ihrer letzten, vom Willen bezweckten Vollendung völlige Durchdringung des Stoffs von der inneren Harmonie der Wesenheit wird, so führt sie zur nunmehr nicht mehr blos angeschauten, sondern realen Freiheit der Form zurück, und beide, das Schöne und Gute, vereinigen sich in Einer lieblichen Erscheinung, welche die schöne Sittlichkeit ist.

Die Kunst, als Darstellung betrachtet, muß selbst schön seyn, und sie ist dies durch die Freiheit der Form, in welcher sie die innere Harmonie des Wesens der Dinge, der Natur und der Geisteswelt, auch durch die Gegensätze hindurch in einem selbstständigen Ganzen, dem Kunstwerk, znr sinnlichen Anschauung bringt. Man denke an den freien Rhythmus und die Harmonie der leicht dahinströmenden Tonwelt, an die poetische Diction, an das bei aller Gebundenheit doch Fließende des Versbaus, an die leicht geschwungenen und maßvollen Wellenlinien der plastischen Künste, und überall wird man die Freihet der die innere Harmonie des künstlerischen Geistes offenbarenden Form,

welche zugleich in einem sich selbst genügenden Ganzen, dem Kunstwerke, erscheint, als das Charakteristische des Schönen in der Kunst finden. Auch wenn die Kunst das Gegensätzliche in sich aufnimmt, wenn sie wie die Tragödie und das Lustspiel den Kampf der Willen unter sich und mit der gegebenen Wirklichkeit zu ihrem Vorwurf hat, wird die freie und harmonische Form, in welcher die Darstellung selbst sich bewegt, doch schon mitten im Feuer des Gegensatzes die innere Harmonie des Seyns uns ahnen und fühlen lassen; selbst das Böse und Unschöne, welches die Kunst darstellt, kann deswegen das ästhetische Gefühl der freien Harmonie des Seyns nicht aufheben, und noch mehr tritt dieses Gefühl natürlich dann in seiner ganzen Stärke hervor, wenn jene Gegensätze auch objectiv sich in die Einheit auflösen. Der Genuß, welcher in dem Gefühle, der Vorstellung und der Anschauung eines selbstständigen Ganzen liegt, das in freier Form die innere Harmonie des Seyns offenbart, ist der immanente Zweck der Kunst, und in der Befriedigung dieses ganz nur in die Kunst fallenden Zwecks ist die Kunst selbstständig gegenüber allen andern Geistesgebieten, auch der Idee und der Welt der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit ist immer im Wollen und Handeln; aber der Mensch ist nicht blos zum Handeln bestimmt, er soll und darf auch im reinen Anschauen genießen.

Diese Selbstständigkeit der Kunst und dieser ihr Unterschied von der Sittlichkeit zeigt sich auch darin, daß die Kunst überall darauf geht, das Subject in die Einheit seiner Selbstheit mit dem Unendlichen zu erheben. Das Schöne, insbesondere aber das schöne Kunstwerk ist ja ein selbstständiges Ganzes, das die innere Harmonie des Seyns, welche also durch das ganze All hindurchgeht, in und bei allen Gegensätzen doch an seinem Theile offenbart in der Freiheit der Form, und der ästhetische Genuß ist das Gefühl dieser Allharmonie, die wir im einzelnen Kunstwerk anschauen. Warum kann die Dichtkunst mit gewöhnlichen, schlechten Menschen ernsthafter Weise nichts anfangen? Warum müssen die Schlechten furchtbare Bösewichter seyn, wenn sie poetische Sujets werden sollen, wie Richard? Oder warum

ist nach Schiller's Ausspruch ein Mensch, der stiehlt, für jede poetische Darstellung von ernsthaftem Inhalt ein höchst verwerfliches Object, und warum wird derselbe Mensch, wenn er ein Mörder wird, um einen Grad ästhetisch brauchbarer, während er moralisch noch viel verwerflicher geworden? Schwerlich aus einem andern Grunde, als weil die Kunst das Streben zu dem Unendlichen hat, also in's Große, Erhabene geht und deswegen auch im Bösen, wenn es ästhetisch wirken soll, das Furchtbare hervortreten lassen muß. Warum kann umgekehrt das gemeine, niedrige Böse, komisch behandelt, ästhetisch wirken? Wieder aus demselben Grunde, weil nämlich die komische Darstellung uns zugleich von dem Gemeinen, Endlichen, das wir belachen oder das sich selbst belacht, innerlich befreit und somit negativ zum Unendlichen erhebt. Während somit die Kunst uns auf jener Höhe des Gefühls und Bewußtseyns erhält, auf welcher wir frei werden von den endlichen Bedürfnissen und gemeinen Sorgen des Lebens, muß der sittliche Wille nothwendig in die letzteren sich einlassen, weil er die Idee gerade der realen, endlichen Welt als ihrem Stoff einbilden soll.

Dennoch besteht eine innige Uebereinstimmung zwischen den Ideen des Schönen und Guten. Beide sind ja darin eins, daß sie Ideen, d. i. normative Begriffe sind, deren Verwirklichung die Vollkommenheit der Welt und des Menschen ausmacht, und diese Vollkommenheit kann keine in sich zwiespältige seyn. Der sittliche Wille muß sich zwar in das ganz Concrete, Endliche einlassen, welchem er die Idee einverleiben soll; aber er soll auch in seiner höheren Vollendung zum unendlichen Ganzen auftreten und sich als bewußtes Glied desselben bethätigen. Ist nun der ästhetische Genuß das intensive Gefühl der freien Allharmonie, die in jedem besonderen Kunstwerke eigenthümlich durchtönt, so muß der wahrhaft sittliche Wille, der als Glied des unendlichen Ganzen, frei von niedriger Selbstsucht, das Ganze stets im Besonderen wissend und anstrebend, thätig seyn soll, durch die ästhetische Anschauung im höchsten Grad entzündet und belebt werden.

Hier begegnet uns eine freie Wechselwirkung zwischen der Kunst und Sittlichkeit. Einerseits nämlich erheben wir uns aus den Mühen und Aengsten der endlichen, praktischen Sorgen in die heitere, unendlich freie Region der Kunst, und diese erscheint somit gegenüber dem endlichen, beschränkten, empirischen Willen als das Höhere; andererseits hat die Kunst das Sittliche zu ihrem Endzweck, jedoch nur mittelbarer Weise. Das Sittliche darf nicht als unmittelbarer Zweck, damit als Princip der Kunst betrachtet werden, noch weniger darf der Dichter in abstract allgemeinen Sätzen Moral predigen, weil er damit in das Gebiet der Prosa fiele. Das Allgemeine und Individuelle schaut der Künstler als ganz untrennbar Eins in wechselseitiger Durchdringung an; das innere, ideelle Wesen ist in seinem Geiste wirksam nicht als Allgemeinheit, sondern als schon ergossen in die sinnliche, individuelle Form, und als dieses individuelle Gebilde stellt er es dar, oder mit andern Worten: einzig das Schöne ist Princip der Kunst, und nur dem Genius des Schönen soll der Künstler als solcher huldigen und sich ihm ganz hingeben. Allein gerade wenn er dies thut, wird mittelbarer Weise das Sittliche der Erfolg seines Werks seyn, und als solchen vermittelten, letzten Endzweck darf und soll der Künstler sein Hervorbringen auch erkennen und erstreben.

Es geschieht dies in gedoppelter Weise, in negativer und in positiver. Sofern nämlich die Kunst auch das Böse und Häßliche darstellen darf, muß sie, weil sie in dem Element der Einheit des Wesens und der Form sich bewegt, dies so thun, daß sie das Böse rücksichtslos in seiner strengen Folgerichtigkeit entwickelt; sie ist darin charakteristisch, indem sie keinen Zug in ihre Charaktere aufnimmt, der nicht in ihrem besonderen Typus liegen würde. Aber je mehr die Kunst einen bösen Charakter in seiner ganzen Bestimmtheit darstellt und psychologisch richtig entwickelt, desto mehr wird auch das negative, zuletzt das eigene Seyn zerstörende Wesen des Bösen zum Vorschein kommen, und damit die negative moralische Wirkung, die Abschreckung, von selbst eintreten. In der Aufstellung der sittlichen Ideale umge-

kehrt kann die Kunst nur eine positive, sittliche Wirkung haben, und sie muß dies mittelbarer Weise bezwecken. Denn die sittlich guten Charaktere kann sie wieder nur so darstellen, daß das die Gegensätze einigende, das wahre Wohl des Einzelnen und des Ganzen fördernde Wesen des Guten zur vollen Erscheinung kommt, und diese Anschauung muß in den Einzelnen, welche das Kunstwerk betrachten, das Streben entzünden, solchen Idealen im wirklichen Leben besonnen und mit Beachtung der Bedingungen der concreten Wirklichkeit nachzustreben. Alle wahren großen Künstler haben daher, *je freier und reiner* sie dem Genius des Schönen ihr Leben gewidmet haben, *desto mehr* das Bewußtseyn von ihrem Wirken gehabt, daß sie damit das wahrhaft sittliche Leben ihres Volkes und der Menschheit fördern. Sie fühlten lebendig, daß die Idee des Guten der höchste, letzte Endzweck des ganzen Seyns ist, in dessen freien Dienst alle Kräfte des Menschen, auch die künstlerischen sich begeben müssen, wenn sie die hohe Weihe, welche im sittlichen Adel liegt, sich bewahren und eine tiefgehende Wirkung auf unser Geschlecht hervorbringen wollen.

In gleicher Weise, glaube ich, muß auch die Philosophie die Sittlichkeit als letzten Endzweck des Werdens und der Bewegung des Seyns, insbesondere der Entwicklung der Menschheit betrachten und aufzeigen, und, wenn sie dies auch, wie billig, in der äußeren Anordnung des Systems veranschaulichen will, so muß sie die Ethik als die höchste und letzte unter den idealen Wissenschaften, damit als Schlußstein des Systems aufführen. Darin folgt sie nur der psychologischen Natur des Menschen, welche die Philosophie stets im Auge behalten muß, um ein getreues Abbild des ganzen Geisteslebens, wie es schon von Natur in uns angelegt ist, darzustellen und selbst zu werden. Denn der Wille, der als solcher vernünftige Selbstbestimmung und Selbstbethätigung ist, setzt das Erkennen nothwendig voraus; er entsteht erst, wenn das Selbst sich gemäß der Erkenntniß frei bestimmt. Allein die Erkenntniß wird nicht unmittelbar zur freien That. Die erkannten Ideen müssen, damit sie

den Willen entzünden, zuvor mittelst der Phantasie lebendig angeschaut seyn und das Gemüth ergriffen haben, und dann wird der freie sich in sie legende Wille sie zugleich mit dem ganzen Pathos, dessen der Mensch fähig ist, verwirklichen. Ist dem so, so wird auch auf die im objectiven Erkennen sich bewegenden Wissenschaften die Aesthetik, deren Object die im Gemüthe und in der Phantasie lebende Idee ist, und auf diese als Ziel der Bewegung die Ethik folgen. Zuerst das Wahre, dann das Schöne, zuletzt das Gute: das ist der normale Fortgang der Wissenschaft, das die psychologisch wahre Anordnung des Systems.

Ich habe diese meine Auffassung des Verhältnisses der Kunst zur Sittlichkeit schon in meinem System der spec. Ethik (Einl. §. 4) entwickelt. Ich bin dort genauer auf das innere Wesen des schönen Ideals eingegangen, habe die Einheit desselben mit dem Sittlichen, aber auch ihren Unterschied zu zeigen und demzufolge den Proceß der inneren Umwandlung nachzuweisen versucht, welche mit dem schönen Ideal vor sich gehen muß, wenn dieses die begeistende Potenz des sittlichen Lebens werden soll. Indem ich nun bemerklich machte, daß das schöne Ideal, sofern es in das sittliche Leben eingeht, sich mit den Bedingungen der empirischen Wirklichkeit, in welcher der sittliche Wille sich bewegt, auseinanderzusetzen und erst den widerstrebenden Stoff besonnen zu überwinden habe, so habe ich daraus den Schluß gezogen, daß das Schöne in seiner freien Idealität innerhalb der sittlichen Welt erst dann wieder hervortreten könne, nachdem es den Gegensatz des Stoffs überwunden und diesen zum Organ der Freiheit umgebildet hat. Damit erschließt sich uns, wie ich schließlich bemerke, das Gebiet der schönen Sittlichkeit, welches ich zum ersten Mal mit wissenschaftlichem Bewußtseyn der Ethik vindicirt habe, während indeß manche Philosophen diese Idee meinem Werke entnommen haben, ohne auch nur den Namen dessen zu nennen, der sie zuerst ausgesprochen hat.

Es ist klar, daß erst von hier aus sich die volle Einsicht in das Verhältniß zur Kunst eröffnet. Denn nunmehr erhellt

ganz von selbst, daß, wenngleich der sittliche Organismus der Willen gleichsam die Entelechie, der letzte Endzweck der Welt ist und als solcher auch von der Philosophie zur Darstellung gebracht werden muß, dennoch darum weder die Kunst noch auch die zur Sittlichkeit in einem ganz ähnlichen Verhältniß stehende Religion als sog. niederere Geistessphären gesetzt werden. Das Verhältniß, das ich zwischen diesen beiden Geistesmächten und der Sittlichkeit feststelle, ist nicht ein solches, worin der Geist, zur Sittlichkeit fortschreitend, über die Religion und Kunst als niederere, untergeordnete, beschränkte Stufen seiner Selbstverwirklichung sich erhebt und über sie hinausgeht.

Solch' ein Verhältniß will z. B. Hegel geltend machen zwischen der Ethik einer- und andrerseits der Kunst und Religion, nur in dem umgekehrten Sinne, daß die erste in der beschränkteren und untergeordneten Sphäre des objectiven Geistes sich bewegen, Kunst und Religion dagegen die über jene hinausragenden Elemente des absoluten Geistes bilden sollen. Ganz in demselben Sinne faßt man insgemein die Frage nach der Rangordnung der Geistessphären auf, wenn die Philosophen sich darüber streiten, welche von ihnen eine höhere oder niederere Stufe in der Rangordnung einnehmen. Dieser Streit wird nie einer vernünftigen Lösung entgegengeführt werden, so lange man nicht anerkennt, was ich ausführlich in meiner Ethik darzuthun versuchte, daß nämlich neben dem Verhältnisse eines Niedereren, Beschränkten, Unwahren zu einem Umfassenderen und vollkommen Wahren sich auch ein Verhältniß von verschiedenen Stufen des Concretwerdens des Idealen, des Uebergangs desselben in das concrete reale Leben denken läßt. Auch die concretere Stufe der Realisirung des Idealen ist insofern ein Höheres, als sie das Reellere ist, aber sie ist dies nur als Bewährung, Verwirklichung des Ideellen, nicht, wie bei Hegel, als seine Aufhebung, Negation. Ein solches Verhältniß setze ich aber zwischen der Religion, der Kunst und der Sittlichkeit. In der Religion erfaßt der Geist denkgläubig seine Idee und die Idee alles Seyns als eine Idee in Gott; in der Kunst schaut er diese seine Idee

bereits concreter an und bildet sie zuletzt sogar bis zur schönen Bildsäule aus; in dem Element der Sittlichkeit endlich verwirklicht er dieselbe Idee in sich selbst und der empirischen Welt und erhebt diese zur vollkommenen, realen Einheit mit ihr. Von diesem Gesichtspunct aus, welcher seine Wahrheit schon darin offenbart, daß mit ihm alle angebliche Negativität und alle jene sog. Aufhebungen verschwinden, durch welche Hegel und seine Schule den Geist fortschreiten lassen müssen, — von ihm aus ergiebt sich, daß, wie die Sittlichkeit einerseits als das Höchste erscheint, weil sie das letzte Ziel des Lebens als reales Concretwerden der Geistesidee durch den Willen ist, doch andererseits für die sittliche Welt die tiefsten und höchsten Anschauungen des Idealen bereits in der Religion und Kunst vorgebildet liegen. Aus ihnen schöpft die Welt der Sittlichkeit, ohne darum ihre Selbstständigkeit zu verlieren, ihre erhabensten Impulse, und die Idee des Guten, ursprünglich ein selbstständiges Princip, entwickelt sich sogar durch die untergeordneten Kreise fort, bis sie in den Sphären der religiösen und schönen Sittlichkeit ihren abschließenden Ruhepunct findet. In dieser vermählt sich die Religion und das Schöne selbst mit dem Guten; denn der Mensch erhebt sich nun zur Heiligkeit und wird selbst ein lebendiges, schön-sittliches Kunstwerk, wie er auch hierzu die menschliche Gesellschaft heranbildet. Wohl ist es wahr, daß die Philosophie auch einen Fortgang des Ichs vom Niederen zum Höheren kennt; aber dies ist nur der Fortgang der Anthropologie, welche vom Leiblichen durch das Seelische hindurch zum Geistigen sich erhebt, und darum ist die Anthropologie der Höhepunct der Realphilosophie, die ein Aufstreben des Realen zum Idealen darstellt. Die Idealphilosophie kennt dagegen nur den entgegengesetzten Fortschritt, nämlich den vom Idealen herab zum Realen oder vom Geistigen durch das Seelische hindurch und zurück zum Leibwerden des Idealen. Denn nicht mit Unrecht kann man die Sittlichkeit eine solche Leibwerdung des Idealen nennen, wogegen die Kunst im idealen (wiedergeborenen, verklärten, nicht dem empirisch natürlichen) Seeli-

schen sich bewegt und die Religion in der ewigen Region des Geistigen den Anker des Vernunftglaubens auswirft. Damit erweist sich die ganze Geistesphilosophie in ihrer spiralförmigen Bewegung. Ausgehend vom Leiblichen und sich emporschwingend durch die Mittelstufe des Seelischen zum Geiste, der selbstbewußten Vernunft, kehrt sie wieder durch die aus dem Geist geborene seelische Anschauung und deren herrliche Bildungen zurück zu der, nun aber selbst geistbeseelten Leiblichkeit des Sittlichen.

Ich habe in meiner Ethik wenig auf fremde, von der meinigen abweichende Auffassungen Rücksicht genommen, weil ich hier rein nur die sittliche Idee sprechen lassen und sie in ihrer Selbstgliederung darstellen wollte; dagegen scheint mir eine Zeitschrift, zumal eine solche, welche, wie die unsrige, ausdrücklich für philosophische Kritik ihre Spalten eröffnen zu wollen sich anheischig macht, ganz der Ort zu seyn, in welchem die verschidenen Ansichten gleichzeitiger Denker über die wichtigsten Hauptpuncte der Philosophie sich austauschen und, wo möglich, ausgleichen sollen. Ich thue dies zugleich in der Absicht, zu der Anzeige der neueren ästhetischen Schriften, welche ich in einem früheren Hefte uns. Zeitschr. geliefert habe, und welche nur den ästhetischen Grundbegriff berücksichtigen konnte, einen ergänzenden Beitrag zu liefern. Und hier vor allem muß ich die Darstellung, welche D. Eckardt in seiner Schrift: Die theistische Begründung der Aesthetik, von meiner Auffassung giebt, als eine irrige bezeichnen, welche von der Voraussetzung herrührt, daß die von der Philosophie zu bestimmende Aufeinanderfolge der verschiedenen Geistessphären nur in dem Sinne des Fortschritts vom Niederen zum Höheren genommen werden könne. Wenn ich die Kunst der Religion, sofern diese als Glaube, nicht als religiöse Sittlichkeit betrachtet wird, und beiden die Sittlichkeit nachfolgen lasse, so glaubt Eckardt und stellt ohne Weiteres meine Ansicht so dar, als ob ich die Religion „zu unterst", die Kunst „obenan" stelle. Allein davon ist bei mir gar nicht die Rede, weil, wie bemerkt, der von mir eingeschlagene Fortgang nicht, wie bei Hegel und anderen Philosophen, im Sinne eines

Hinauf-; ſondern eines Herabſteigens von der Idealität zur Realität, die aber zugleich ein Concretwerden des Idealen iſt, genommen werden darf. Ausdrücklich begründe ich denn auch in meiner Ethik den Fortgang von der Religion zur Kunſt damit, daß ich nachweiſe, wie die Kunſt das Ideale ſchon concreter, als die Religion, in der Form des Volksgeiſtes mit ſeinen beſonderen Ständen, des individuellen Lebens mit allen ſeinen Leidenſchaften darſtelle und deswegen in dem Proceß ihrer Stufen eine immer tiefere, individuellere Hineinbildung des Unendlichen in das Endliche, des Geiſtigen in das Sinnliche ſey. Weil ſich Eckardt keine andere Entwicklung, keinen anderen Geiſtesproceß als nur den des Aufſteigens vom Niederen zum Höheren denken kann und doch mit Recht ſein Gefühl ſich dagegen ſträubt, die idealen Geiſtesſphären in ein ſolches Verhältniß der bloßen Unterordnung zu einander zu ſetzen: ſo kommt er zu dem Ergebniß, ſie alle als coordinirt zu bezeichnen und anzunehmen, ſie ſeyen gleichen Rangs, nur ungleicher Richtung. Nun ſtimme ich darin mit ihm vollkommen überein, daß alle jene Geiſtesſphären gleich weſentlich, gleich nothwendig und inſofern von gleicher Dignität ſind, als jede eine weſentliche Potenz des Geiſteslebens ausdrückt, welche die andern nicht verwirklichen, und umgekehrt. Es iſt auch von E. treffend hervorgehoben worden, daß Schönheit, Wahrheit und, ſetze ich hinzu, Sittlichkeit wechſelſeitig in einander übergehen. Dennoch kann die Wiſſenſchaft, das philoſophiſche Syſtem, ſie nicht neben einander, ſondern nur nach einander darſtellen, und da fragt es ſich: welches iſt der durchſchlagende Geſichtspunct für ihre Anordnung? Schwerlich wird man aber, zumal gerade dann, wenn man die gleiche Weſentlichkeit der idealen Geiſtesſphären in und mit ihrem Auseinanderhervorgehen zur Anſchauung bringen will, einen richtigeren aufſtellen können, als den von Unterzeichnetem geltend gemachten. Der von mir dargeſtellte Fortgang iſt der Gang der idealen Geiſtesſphären ſelbſt. Denn die Religion bewegt ſich zunächſt als Glaube, als dogmatiſches Bewußtſeyn im Element des ewig Wahren; ſie veranſchaulicht

aber weiterhin die geistige Wahrheit im Cultus, und geht somit selbst in die Kunst über, und endlich gründet sie als ausgesprochenen, von ihr selbst premirten Zweck alles Glaubens und alles Cultus ein erhabenes, dem Ewigen und dem allumfassenden Gottesreich zugewendetes sittliches Leben, worin sie Glied der Ethik wird. Die Kunst hinwiederum erhebt sich, sofern sie das sittliche Leben zum Vorwurf hat, über die gemeine, relativ unreine, sittliche Welt; aber indem sie in ihren Dichterwerken, namentlich der Tragödie und Komödie, die ideale Freiheit im Gegensatz zu einer geistlos gewordenen und starren Lebensordnung geltend macht, bezweckt sie schließlich doch wieder nur die Einführung einer sittlichen Objectivität, welche die ideale Freiheit in sich als Ferment aufnimmt, in das wirkliche Leben der Menschheit. Die Wechselwirkung also, in welcher alle idealen Geistesmächte zu einander stehen, hebt durchaus nicht die Wahrheit auf, daß das adäquate Realwerden des Idealen der durchgreifende und letzte Zweck der ganzen Bewegung ist, und diesen Zweck hat daher auch das System im Auge zu behalten, wenn es gleich eben deswegen mit hervorheben muß, daß das Ideale, um die gemeine Realität umzubilden, über sie in der Form der religiösen und künstlerischen Anschauung sich immer wieder erheben muß.

Friedrich Vischer erkennt in seiner Aesthetik an, daß ich einen „bekannten" Mangel des Hegel'schen Systems richtig herausgehoben habe; der praktische Geist habe in ihm blos endlichen Gehalt, er sey als moralischer substanzlose Subjectivität, als politischer subjectivitätslose Substanz. Ich kann mich über dieses Zugeständniß nur freuen, obwohl wenigstens m. W. damals, als ich meine Ethik herausgab, der Mangel und der Widerspruch, welcher das Hegel'sche System drückt, daß nämlich der Geist ihm zufolge in der Kunst und Religion über das Sittliche und das Rechtsgebiet als etwas Endliches hinausgehen und sich in das absolute Element erheben und doch wieder die Realisirung des Schönen und der Religion etwas Endliches und gegenüber vom Staat Untergeordnetes seyn soll, oder daß

in ihm der Geist eine tiefere Selbstanschauung von sich hat, als er je zu verwirklichen die Macht hätte, — nicht „bekannt" war, sondern eben von mir zuerst herausgestellt worden ist.

Vischer ist zum Theil aus den angeführten Gründen mit der Hegelschen Entwicklung selbst nicht einverstanden. Das Gute, sagt er, sey die Thätigkeit, welche die Einheit der Idee mit der Wirklichkeit als eine noch nicht vorhandene stets zu erarbeiten strebe, ruhe also auf der Voraussetzung des Gegensatzes zwischen beiden, und komme über den Standpunct des Sollens nicht hinaus. Darum erhebe sich über diesen Standpunct die Religion, indem sie die absolute Idee als rein vollendet in einem Einzelnen oder in vielen Einzelnen (Gott, Sohn Gottes oder Göttern) setze, und somit das Element des absoluten Geistes eröffne. Allein diese Einheit sey eigentlich bloßer Schein, und die Auflösung dieses Scheins beginne in der Kunst und vollende sich in der Philosophie. Indem nämlich die Kunst das, was dem Gefühl nur dunkel vorschwebe, mit scharfen Umrissen hinstelle, erscheine Gott, der uns früher das Allgemeine zu seyn däuchte, als ein Einzelner, und der Glaube an diesen Gott beginne sich aufzulösen. Erst jedoch das Denken, die Philosophie, hebe diesen Schein mit vollkommen klarem Bewußtseyn auf, durchschaue das Hinüberzeichnen des religiösen Gefühls, und erkenne die absolute Idee als die ewig thätige Allgemeinheit.

Vischer's Auffassung stimmt darin mit der des Unterzeichneten überein, daß sie nicht, wie dies Hegel thut, der Kunst die Religion, sondern umgekehrt, der Religion die Kunst nachfolgen läßt. Allein freilich geschieht dies in einem ganz anderen Sinne, als ich jene Aufeinanderfolge im Leben des Geistes nachweise. Während ich den Geist von der Religion, sofern sie erst glaubensvolle Erkenntniß ist, zur Kunst und schließlich zur Sittlichkeit fortschreiten lasse, weil die in der concentrischen Tiefe des religiösen Glaubens erfaßten Ideen in der Kunst bereits eine concretere Veranschaulichung und in der Sittlichkeit zuletzt ihr wirkliches, volles Leben durch den sich selbst und die Welt den Ideen gemäß bildenden Willen gewinnen; während demnach bei

mir der Geistesproceß in den verschiedenen Stufen seiner Verwirklichung den Sinn hat, daß immer in den folgenden Stufen die früheren sich bewähren: hat er bei Vischer die ganz entgegengesetzte Tendenz, daß eine spätere Stufe den Standpunct der früheren aufheben, die Kunst den specifischen Inhalt des religiösen Glaubens als einen bloßen Schein aufzeigen und die Philosophie diese negative Dialektik vollenden soll. So tritt in Vischer's Aesthetik die negative Dialektik noch weit stärker und prägnanter hervor, als in dem Systeme Hegel's selbst.

Allein wie gänzlich undenkbar ist es, daß die höchsten idealen Lebensmächte der Menschheit in ihrem innersten Kerne und demjenigen, was sie überall und zu allen Zeiten eigenthümlich produciren, so wenig Wahrheit haben sollen und der ideale Geistesproceß ein so gänzlich mit sich zwiespältiger seyn soll! Da ich mir diesmal nur das Verhältniß der Kunst zur Sittlichkeit zum Thema erwählt habe, so will ich auf die Auffassung der Religion, wie sie sich in Vischer's Werk findet, nicht näher eingehen. Ich beschränke mich daher hier nur auf die Bemerkung, daß allerdings die Kunst, namentlich in der Periode, in welcher sie von philosophischen Ideen durchdrungen wird, einen rückwirkenden läuternden Einfluß auch auf die religiösen Vorstellungen ausübt, daß jedoch auch aus dieser Läuterung der ächte religiöse Glaube nur um so glanzvoller in seiner ewigen Wahrheit hervorgeht. Es ist richtig, daß die Absolutsetzung eines geschichtlichen Individuums der mythisirenden Phantasie angehört; aber darum ist das Absolute selbst doch real. Die Gottesidee ist ebenso eine philosophische, als eine religiöse Wahrheit. Das Princip der Philosophie muß eben die Bestimmungen, welche erst innerhalb der Welt der Endlichkeit und des Werdens relativ auseinander treten, in seiner ursprünglichen Einheit enthalten. Während in der Natur und selbst in der Welt des sittlichen Willens das Allgemeine und die Einzelheit nicht ohne Gegensatz und Kampf sich entwickeln, kann das Princip der Welt nicht eine bloße, abstracte Allgemeinheit seyn, welche erst das Einzelne setzt (was an sich ein undenkba-

rer Begriff ist), sondern es muß in sich auf ewige Weise sich in sich unterscheidende Einheit beider Potenzen, der Allgemeinheit und Einzelheit, Geist seyn. In dieser innersten Wahrheit, der uranfänglichen Einheit der Allgemeinheit und der einzelnen Selbstheit, hat die Religion ewig Recht und wird weder die ächte Kunst noch die gereifte, sich selbst verstehende Philosophie je auflösend auf sie wirken. (Vgl. hiermit meinen Art. in uns. Ztschr. Bd. XXVIII. H. 2. S. 192 u. ff.).

Ist nun bei aller dieser Differenz Vischer mit mir darin einverstanden, daß in dem idealen Geistesleben die Kunst ihre naturgemäße Stellung nach dem religiösen Glauben habe, und bewährt sich diese Auffassung schon in der weltgeschichtlichen Thatsache, daß die Kunst überall ihre höchsten Stoffe aus der Religion schöpft, somit letztere als bereits vorhanden voraussetzt; so streitet er zugleich an vielen Orten gegen die von mir der Welt der Sittlichkeit gegebene Stellung, indem er ihr vielmehr ganz noch, wie Hegel, die unterste Stufe anweist. Er wendet gegen meine Ansicht (§. 5. 6.) ein, daß die Sittlichkeit erst auf dem Standpunct des Sollens stehe, daß der Kampf des Willens mit dem empirischen Stoff, in welchem sie sich bewege, niemals fertig werde, und, weil er niemals fertig werde, die Schönheit nöthig sey, welche das, was nie und immer fertig ist, d. h. was immer erst fertig werde, als wirklich schon Fertiges in ihrem Scheine hinstelle.

Allein hierauf ist die Erwiderung unschwer. Würde sich die Ethik auf den Standpunct des Sollens als den letzten und beherrschenden Gesichtspunct stellen, so bliebe sie lediglich negativ und dualistisch, und fiele zurück auf den längst in seiner Einseitigkeit erkannten Standpunct Kant's. Vischer sieht das wohl ein und zeigt deswegen §. 57, daß die wahre Sittenlehre, wie sie vor dem Gegensatze der Pflicht und des sinnlich selbstischen Willens die Unschuld als vorhergehend anerkenne, so als höchstes, reales Ziel die freie Rückkehr zu der in der Unschuld vorhandenen Einheit oder die Durchdringung der Triebe vom Geiste, mit einem Worte die Tugend und das höchste Gut, setze. Wenn

aber dies nicht blos die Ethik selbst zum Bewußtseyn zu bringen hat, wenn auch in Wirklichkeit ein tugendhaftes Leben und ein sittlicher Organismus der Willen möglich ist; warum soll die Sittlichkeit dennoch eine niederere Lebensstufe einnehmen, als die Kunst?

Freilich beschränkt eben deswegen Vischer alsbald wieder sein Zugeständniß und behauptet sogleich im folgenden §., daß, wie bestimmt auch der sittlichen Betrachtung die Einheit der Gegensätze zu Grunde gelegt seyn möge, dennoch die ganze Ethik sich gegenüber der ganzen Wirklichkeit auf den Standpunct des Gegensatzes, des Sollens, stelle. Dies ist jedoch m. E. ein einfacher Widerspruch, in welchen V. sich mit sich selbst verwickelt, ein Zurücksinken auf den Standpunct der negativen Sittenlehre, den er doch als einen unwahren zugleich anerkennt, und der bei seiner Würdigung des Verhältnisses zwischen Kunst und Sittlichkeit ihn ursprünglich geleitet hat. Wohl ist es wahr, daß auch da, wo bereits die Tugend sich zu entfalten begonnen hat, darum der Standpunct der Pflicht, des Sollens nicht gänzlich verschwunden ist; aber das Sollen hat seine dialektische Schärfe verloren und für die innere sittliche Lebenseinheit, welche sich mit der tugendhaften Gesinnung entwickelt, wird das immer neu entstehende Sollen nur der Reiz, sich immer tiefer und mächtiger zu entfalten. Noch mehr ist das viele Jahrhunderte, ja Jahrtausende umfassende Leben einer und derselben sittlichen universellen Gemeinschaft, wie der Staaten und Kirchen, ein Beweis davon, daß das Sittliche nicht blos ein Seynsollendes, sondern auch ein Reales, Seyendes, wieder Natur Gewordenes und die Entzweiung der Krisen Ueberwindendes in der Welt ist.

Aber auch sofern hierbei das Sollen immer wiederkehrt, hört darum doch das sittliche Leben nicht auf, seine hohe und endzweckliche Bedeutung im Gebiet des Idealen zu behaupten, und zwar dies gerade am meisten für den Standpunct, von welchem aus V. seine Aesthetik geschrieben hat. Er spricht sich selbst wiederholt in diesem Sinne aus, insbesondere §. 24, wo er, nachdem er gezeigt hat, daß die Idee als sittlicher Zweck Selbst-

zweck sey und im erreichten Zwecke bei sich selbst anlange, wörtlich sich also vernehmen läßt: „Allein jedes Anlangen ist ein neues Anfangen jenes Hinaussetzens, die Kategorie des Sollens kehrt im Reiche des Handelns, um sich immer aufzuheben, immer wieder; denn eben jene Thätigkeit ist die Idee, und, wenn sie jemals aufhörte, thätig zu seyn, wäre sie todt, also nicht Idee. Das Wissen erkennt dies Verhältniß und begreift, daß eben diese unendliche Bewegung das Absolute ist.“ Hier spricht V. auf's deutlichste die Einsicht aus, daß das Sollen nicht im Widerspruch mit der hohen Stellung des Sittlichen stehe, daß vielmehr die beständige Wiederkehr des Sollens die Bedingung der Lebendigkeit der Idee, ja daß sogar die hierin gesetzte unendliche Bewegung das Absolute selbst sey. Wie kann er dabei dennoch überall, wo er auf meine Auffassung zu reden kommt, gegen sie polemisiren? Wie fortwährend behaupten, daß ich den untergeordneten Standpunct des Sittlichen mißkenne, daß das Absolute jenseits desselben liege? Giebt es einen größeren Widerspruch, als der ist, zu behaupten, daß, weil das Sittliche ein Sollen, es nicht absolut sey und die Sphäre des Absoluten über dasselbe hinausliege, und doch zugleich zu lehren, gerade die unendliche Bewegung, welche das immer wiederkehrende Sollen hervorbringe, sey das Absolute?

In der That ist die zuletzt angeführte Aeußerung Vischer's nicht etwa ein Ausspruch, der ihm nur so beiläufig im Widerspruch mit seiner eigentlichen Grundansicht begegnet wäre, sondern in ihm tritt vielmehr die letztere, nun befreit von dem Reste der Autorität, welche Hegel's Dialektik noch auf ihn ausübte, in ihrer reinen Consequenz hervor. Das Absolute, zu welchem sich der Geist, über die Sittlichkeit hinausgehend, in der Religion erheben soll, ist ja nach Vischer's wiederholter Erklärung nur ein auf einem Hinüberzeichnen beruhender Schein; dieser Schein soll in der Kunst seine Auflösung beginnen und in der Philosophie vollenden. Somit kehrt nothwendig die Philosophie zur Sittlichkeit wieder zurück und zwar als der wahren, scheinlosen Wirklichkeit des Absoluten. Der Geist hat sich in Wahr-

heit aus der Welt der Sittlichkeit nicht zur Religion als dem Element des Absoluten zu erheben, sondern die Religion sich in die Sittlichkeit aufzulösen. Mit einem Worte, die eigentliche Consequenz der Vischer'schen Lehre ist jene Stellung der Ethik, wie sie in den Schriften der Neu-Fichte-Schopenhauer'schen Schule hervortritt, eine Stellung, in welcher die gegenüber dem Hegel'schen System berechtigte Geltendmachung des idealen Werthes der Sittlichkeit nur zu einer neuen Unwahrheit, zur Ueberschätzung des Sittlichen bei gleicher Mißkennung des wahren, harmonischen Verhältnisses zwischen der reinen, lauteren Religion und der ächten Sittlichkeit geführt hat.

Daß wir uns aus den Mühen des alltäglichen sittlichen Lebens in die heitere Region der Kunst erheben, um uns neu zu beleben und zu erfrischen, dies ist eine Seite des Verhältnisses zwischen beiden, welche ich Vischer bereitwillig zugestehe. Die mühelose Region der Kunst setzt das Mühevolle des sittlichen Lebens voraus und steht über ihm: dies kann Vischer §. 56 nur scheinbar mit Recht gegen mich einwenden. Ich habe schon oben nachgewiesen, wie die Kunst nimmermehr in und mit der inneren Beruhigung und Beseligung, welche sie hervorbringt, zugleich eine befreiende und befruchtende Wirkung auf den Willen ausüben könnte, wenn sie nicht das Element wäre, zu welchem der Wille sich aus seiner empirischen Welt der sittlichen Interessen erhebt. Was ich behaupte, ist allein dies, daß dennoch das vollkommen sittliche Leben letzter Zweck der ganzen Bewegung bleibe. Das schöne Ideal soll Fleisch und Blut annehmen mittelst und in jener Metamorphose, welche mit ihm vorgehen muß, um begeistendes Willensmotiv zu werden, und welche ich in meiner Ethik nachgewiesen habe. Je mehr wir uns hierbei dem reinen Kunstgenuß hingeben, desto entschiedener und reiner tritt mittelbarer Weise seine sittliche Wirkung hervor, weil in dem gleichen Maaß die Freiheit des idealen Bewußtseyns sich bildet, welche dann freilich die empirischen Bedingungen des sittlichen Willens nicht überspringen darf, sondern sich, um sittlich gesund zu wirken, mit ihnen auseinander setzen muß, aber

dann eine sie beherrschende und schließlich in der schönen Sittlichkeit sie durchdringende Lebenskraft werden wird. Ich erkenne deswegen auch den rein sittlichen Idealen der Kunst, abgesehen von ihrem religiösen Stoff, eine weit größere Wahrheit und Realität zu, als dies V. thut. Ihre Wahrheit setze ich nicht blos darein, daß die allgemeine Idee in der unendlichen Reihe der einzelnen Individuen sich vollende, während jede einzelne Persönlichkeit für sich schließlich nur negirt werden muß, sondern darein, daß jede einzelne Persönlichkeit für sich seyende, selbstbewußte Einheit mit der allgemeinen Idee in und bei aller ihrer besonderen Eigenthümlichkeit, die eben deswegen keine abstract ausschließende seyn darf, zu werden bestimmt ist. Diese Anschauung ist die unendlich tiefe Wahrheit der Kunst, wie sie Hegel in der auch von Vischer §. 110 gerühmten, ächt philosophischen und zugleich schönen Lehre vom Charakter (Hegel's Aesth. I, S. 303) hervorhebt. Sollte aber eine solche Persönlichkeit am Ende doch nur das Schicksal haben, von der universellen Idee, welche doch ihr Pathos geworden, weggeworfen zu werden? Sollte nicht die Anschauung von dem ewigen Leben der individuellen Persönlichkeit, wie sie Lessing und Göthe festhielten *), sich schließlich doch auch philosophisch rechtfertigen lassen? Die Gestalten der höheren Kunst sind ewige Gebilde, deren Verwirklichung über das jetzige Zeitleben des Menschen hinausliegt. Wer nach dem Maaßstab dieses Zeitlebens die ewigen Kunstgebilde bemißt, muß sie freilich als von dem Einzelnen nicht-realisirbar betrachten, bleibt aber in einem Dualismus befangen. Die Kunst ist von diesem Dualismus frei, indem sie alle ihre wahrhaft schönen Werke in den ahnungsvollen Schleier der Ewigkeit hüllt, mit welchem auch jener Dualismus allein sich heben wird und kann.

Was jedenfalls aus dem Bisherigen hervorgehen dürfte, ist, daß, wenn, wie Vischer §. 56 treffend bemerkt, alle „wahrhaft großen Künstlernaturen einfach und menschlich dem Guten

*) Vergl. m. Aufs. in uns. Zeitschr. S. 208.

gedient, wenn die großen alten Dichter den Werth ihrer Werke in sittliche Erhebung gesetzt haben", sie darin keineswegs „über das Gesetz ihres eigenen Thuns" im Unklaren gewesen sind, vielmehr nur dem ächten Genius des Schönen selbst gehuldigt haben. Denn alle großen Dichter wußten sich zwar unmittelbar im Dienste des Schönen stehend, alle lebten einfach dem Schönen und seinem ewigen Genuß, aber die Wahrheit durchdrang zugleich ihr Bewußtseyn, daß dieses Schöne mittelbar und schließlich, wie alles Andere, wie mit der Kunst auch die Religion und Wissenschaft, den Endzweck habe, ein wahrhaft sittliches, darum auch die Idee thätig darstellendes und ihr gemäß die Welt umbildendes Leben hervorzubringen, und eben diese Wahrheit wird auch die Philosophie freudig anerkennen, weil sie allein die volle Einheit des Idealen und des Realen, also den wahren Ideal-Realismus als mögliches Ziel des Lebens in sich begreift.

Eben deswegen, weil die Welt der Sittlichkeit mit der Religion und dem Schönen in wesentlicher Uebereinstimmung steht, nimmt sie beide in sich selbst auf, indem sie die Sphären der religiösen und der schönen Sittlichkeit als ihre beiden idealen Zweige aus ihrem Lebensgrunde hervorgehen läßt. Hierüber bemerkt nun Vischer, daß, wenn allerdings der sittliche Geist die Schönheit in sich aufnehme, wiewohl nur als Zugabe der Arbeit, als eine festliche Vorausnahme ihrer Vollendung, durch welche er zu erneuter Arbeit seines Werktags sich stärke, so sey dies nicht ein Herabsetzen des schönen Elements zu einer bloßen Potenz, sondern es sey das Hinaufstreben des sittlichen Elements in das Leben der Schönheit (§. 56). Durchdrungen von dem Gehalt der absoluten Sphäre nehme der Geist allerdings auf's neue die Form des Willens an; denn die Formen, die er hinter sich habe, seyen nicht verloren, sondern kehren zurück; dadurch aber sey keineswegs begründet, daß die praktische Form am Schlusse des Systems als der nun dem Geist adäquate Standpunct auftreten soll (§. 2). In diesen Sätzen liegen Zugeständnisse, welche folgerichtig zu meiner Auffassung führen müssen.

Wenn der Geist durchdrungen von dem Gehalt der absoluten Sphären die Form des Willens annimt, also doch wohl wollend jenen Gehalt sich selbst und der Welt eingestaltet und ihm gemäß beide umbildet, so ist dies offenbar ein sittliches Wollen, das, wie alles sittliche Wollen, der Ethik zuzuweisen ist, wofern man nicht das in die Ethik Gehörige in verschiedenen Wissenschaften zertheilen und somit, schwerlich den methodologischen Forderungen entsprechend, die Ethik zerreißen, sich selbst aber und der Wissenschaft die einheitliche und großartige Anschauung der ethischen Welt verbergen und entziehen will. Eine bloße Zugabe ist die in das sittliche Leben aufgenommene Schönheit keineswegs, wenn V. dies Wort etwa blos in dem Sinne eines Accidenz nimmt. Die Selbstheranbildung der Persönlichkeit bis zu dem Höhepunct, wo sie selbst ein schön sittliches Kunstwerk wird, setzt eine tiefgehende Arbeit voraus, noch mehr die Bildung Mehrerer, eines Volks oder gar der Menschheit zu einem schön sittlichen Ganzen. Wenn ich davon spreche, daß das Gute das schöne Element zu einer bloßen Potenz seiner selbst herabsetze, so will ich damit das Schöne selbst nicht gegenüber dem Guten herabsetzen. Ich setze ja in derselben Stelle hinzu, daß das Schöne eine, obwohl absolute Potenz der Sittlichkeit werde, worin diese sich zur höchsten Formvollendung erhebe. Jener Ausdruck hat also nur eine quantitative, keine qualitative Bedeutung und gilt hier nur, sofern die Sittlichkeit als die Totalität erscheint, in deren Umfang neben der schönen Sittlichkeit auch die religiöse, rechtliche u. s. w. fällt. Ebenso tritt innerhalb der Aesthetik umgekehrt das Sittliche als Element des Schönen auf, indem das Schöne seinem Umfang nach in zwei Arten, das Natur-Schöne und das Sittlich-Schöne sich spaltet. Und hier dürfte sich zugleich der Streit erledigen, inwiefern das Schöne in die Ethik und das Sittliche in die Aesthetik gehöre. Das Sittlich-Schöne ist ein ästhetischer, das Schön-Sittliche dagegen ein ethischer Stoff. Aber um so einleuchtender erhellt, daß ich Recht hatte, die schöne Sittlichkeit ebenso entschieden der Ethik zuzuweisen, wie die religiöse, rechtliche und

jede andere Form des Sittlichen, oder daß die Durchdringung des Gehalts der absoluten Sphären durch den Willen zu betrachten die specifische Aufgabe der Ethik bleibt.

Muß ich bedauern, der Darstellung Vischer's, dessen Aesthetik viele ächt speculative Partien enthält, doch in dem angegebenen Puncte gegenübertreten oder vielmehr seine Polemik zurückweisen zu müssen, so freut es mich dagegen, in Zeising's Aesthetik einer Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Guten, Schönen und Wahren zu begegnen, welche mit der längst vor ihrem Erscheinen in meiner Ethik ausgesprochenen wesentlich übereinstimmt. Zeising will, wie ich, das Gute in die Sphäre des absoluten Geistes sogar über das Wahre und Schöne hinaus emporgehoben wissen und tritt darin Hegel ebenso entschieden entgegen, wie ich schon 14 Jahre zuvor in meiner Ethik gethan habe. Wenn er in der Reihenfolge der Ideen auf das Wahre das Schöne und auf das Schöne das Gute folgen läßt, so hat er den natürlichen, psychologisch wahren Geistesproceß ganz auf Seiten seiner Darstellung, und insbesondere führt er für die höchste Dignität des Guten Gründe an, welche wenigstens m. E. unwiderleglich sind. Es darf dies als einer der vielen Beweise davon gelten, daß die Wahrheit durch alle Trübungen und Hemmungen hindurch sich unwiderstehlich Bahn bricht.

Nur in einem Puncte scheint er sich diese Einsicht wieder haben trüben zu lassen. Im §. 53 spricht er sich nämlich dahin aus, daß über dem Wahren, Schönen und Guten oder über der wissenschaftlichen, künstlerischen und ethischen Geistesbethätigung die Religion stehe, weil sie als Glauben, Cultus und Heilsübung alle drei Lebensformen des Geistes in sich vereinige. In ähnlichem Sinne äußert sich auch Eckardt. Ich bin nun am allerwenigsten Willens, der edlen Werthschätzung der Religion, welche Zeising in einer Zeit, in der die schaalsten Köpfe den wohlfeilen Ruhm des Philosophen-Namens durch schnöde Verachtung derselben zu erlangen hoffen, in so muthiger Weise ausspricht, irgendwie entgegenzutreten, um so weniger, als Zeising

in der angeführten Stelle nicht das ekelhafte Zerrbild von Religion, das sich heutzutage breit macht und den heiligsten Bestrebungen der Menschheit nach Freiheit heuchlerisch-kriechend entgegentritt, sondern die ächte, freie Idee der Religion im Auge hat und selbst charakterisirt. Nur glaube ich, daß die Religion, als Glaube oder dogmatische Erkenntniß betrachtet, die höchste Spitze der theoretischen, als sittliches Leben angesehen, das höchste Glied der ethischen Philosophie bildet. Die Gründe hierfür liegen in dem schon oben Angeführten. Den Geist, nachdem ihn die Philosophie durch die Ideen des Wahren, Schönen und Guten hindurchgeführt hat, noch einmal in der Form der Religion diesen Proceß durchlaufen lassen, wäre eine überflüssige Wiederholung. Nur überdies, wenn die Ethik die absoluten Geistessphären, in ihrer sittlichen Selbstbethätigung betrachtet, selber in sich aufnimmt, verdient sie jene höchste Stellung im Systeme der Philosophie, welche Zeising mit mir derselben zuerkennt; die bloße sog. Moral und trockene Rechtslehre haben keinen Anspruch auf sie; sie sind aber auch, für sich betrachtet, abgerissene und in dieser Trennung todte, dürre Zweige des wahren, in der Weltgeschichte sich entwickelnden und in die verschiedenen Kreise des menschlichen, ja des kosmischen Lebens sich gliedernden Organismus der sittlichen Welt, welcher, wenn irgend Etwas, ein Recht hat, als ein unendliches Ganzes von der Philosophie betrachtet zu werden.

Allerdings glauben Manche in Rücksicht auf den Grad der Gewißheit, welchen die Ideen haben, den Fortgang von der Ethik zur Religion und zur Metaphysik, nicht umgekehrt von dieser zu jener machen zu müssen, sofern nämlich die Idee des Guten eine unmittelbare Gewißheit zu involviren scheint, auf welche sich erst die Gewißheit der Gottesidee gründet. Hierin ist Kant bekanntlich vorangegangen und hat er bis auf die neueste Zeit Nachfolger gefunden. Allein ich glaube, daß die Gewißheit der Gottesidee schon eine objectiv metaphysische, von der Ethik unabhängige ist. Denn die Uebereinstimmung zwischen den aprioriſchen metaphysischen Begriffen und zwischen dem ge-

sammten Seyn läßt sich nur aus der Idee des unbedingten, durch sein Denken das gesammte Seyn setzenden Geistes genügend erklären.

Daß die deutsche Philosophie das sittliche Wollen als den letzten Endzweck aller idealen Geistessphären zur Anerkennung bringe, das erscheint als eine wahre Pflicht derselben gegenüber der Nation, der sie angehört, zumal in unseren Tagen. Man wirft dem Deutschen — zum Theil nicht mit Unrecht — eine gewisse Hinneigung zu einem idealistischen Quietismus vor, und in der That, wir flüchten uns nur zu gerne aus der unbefriedigenden Gegenwart in die Welt des Glaubens, Schauens, der Phantasie oder auch des Wissens. Aber eben diese einseitige Richtung des deutschen Geistes sollte die Philosophie ihrerseits um so nachdrücklicher bekämpfen, je allgemeiner der Glaube verbreitet ist, daß die Philosophie den Quietismus des bloß theoretischen Verhaltens am meisten begünstige und nähre, und je mehr gerade dieser Vorwurf diejenigen, welche an der Kräftigung unseres Nationallebens arbeiten, der Philosophie, die doch an sich das herrlichste Element dieser Kräftigung ist, irriger Weise zu entfremden pflegt. Und wahrlich dazu, daß der Wille seine volle Geltung erlange, mahnt unsere Zeit aufs nachdrücklichste. Sehen wir, wie heutzutage ein deutscher Staat unter dem Vorwand der Befreiung der Nationalitäten von demselben Eroberer angegriffen wird, welcher die Frankreich einverleibten Theile Italiens und Deutschlands als rechtmäßiges Erbe unter seinem Scepter behält; droht vielmehr der germanischen Nationalität durch den Bund der beiden Hauptmächte der romanischen und slavischen Völker der Untergang ihrer weltgeschichtlichen Machtstellung: so gilt es nun für unser Volk, den thatsächlichen Beweis zu führen, daß es sich in der idealen Geistesbildung, deren vornehmster Träger in der neueren Geschichte zu seyn sein Beruf ist, auch die lebendige Kraft des Handelns frisch bewahrt hat, und daß sogar die höchste Vertiefung in die theoretischen Geistesgebiete den Willen am nachhaltigsten zur That befruch-

tet, alſo hinter der Idealität der Anſchauung der Realismus der That nicht zurückbleibt, ſondern beide in einem ächten Volksleben ſich vollkommen entſprechen.

Recenſionen.

Tomaso Mora e Francesco Lavarino: La Enciclopedia scientifica. Torino, 1856, Stamperia dell' Unione tipografica - editrice. Vol. 1. XX u. 367 S. Vol. 2. XLIII u. 546 S.

Die Anzeige dieſes Werks ſcheint gleichſam nothwendig gefordert, nachdem wir uns mit den Anſchauungen Rosmini's und Gioberti's und deren gegenſeitigem Verhältniſſe bekannt gemacht haben. Wie ich bereits bemerkt (Bd. XXXIV dieſer Zeitſchr., S. 162), betrachten die beiden Verfaſſer in der ausgeſprochenſten Weiſe ihre zwei großen Vorbilder als zwei einander ſymmetriſch ergänzende Gegenſätze, kritiſiren ſie demnach bei der innigſten und tiefſten Verehrung doch ohne Schonung durch Aufweiſung der durch das gegenſätzliche Verhältniß erzeugten Einſeitigkeit, und haben das Bewußtſeyn, mit deſſen Verkündigung ſie keineswegs zurückhalten, daß nunmehr in ihrer Encyklopädie (worunter ſie daſſelbe verſtehen, was wir ein philoſophiſches Syſtem nennen) die „wahre Ontologie" dargeſtellt, die höhere Einheit über Rosmini und Gioberti, die allein Beiden gerecht werde, für immer gefunden, das letzte Wort der Philoſophie und Theologie mithin geſprochen ſey. Von den perſönlichen Umſtänden der Männer erfahren wir ſo viel, daß wir uns Mora vorzuſtellen haben als einen vormaligen Giobertianer, der noch im Alter durch den jugendlichen Feuerkopf Lavarino, ſeinen Schüler, bekehrt zu des Letzteren Anſchauungen die Arbeit der Darſtellung des gemeinſchaftlichen Syſtems mit ihm getheilt hat. So haben wir denn zwei Bände bekommen von ſehr verſchiedenem Charakter, indem dem einen bei größerer Klarheit und ruhigerem Ernſte es doch nicht an übermäßiger Breite und endloſen Tautologien fehlt, während der andre, überſchwänglicher Phantaſien

und mystisch-kabbalistischen Spieles voll, die Gedanken noch wenig von reifer Besonnenheit durchdrungen zeigt. Bei der nicht zu verkennenden Tiefe der Grundanschauungen und Weite des Gesichtskreises, welche dem Buche eine geschichtliche Stelle in der philosophischen Literatur Italiens zu verschaffen wohl hinreichten, könnte man wünschen, die Natur hätte „aus jenen Beiden nur Einen Mann geformt." War aber, so wie es stand, der äußere Eindruck des Werks ein solcher, daß eine Durchlesung des ersten Bandes wohl gelingen konnte, die des zweiten aber eine Unmöglichkeit schien, so begnügen wir uns mit einer Besprechung der Fundamentallehren und für den übrigen Inhalt mit einigen Andeutungen. Zu Statten kommt uns dabei, daß der Darsteller der (logisch-metaphysischen) Fundamentallehren, sowie der Kritiker Rosmini's und Gioberti's Mora ist (Bd. 1), während Lavarino, ohne sehr eingehende Bezugnahme auf jene Grundlagen, ja sachlich ihnen zwar nicht entgegen, aber doch nachweisbar in einem dualistischen Gegenüber, uns im 2. Bde. auf der Jakobsleiter vom Himmel zur Erde, von der Erde zum Paradiese steigen läßt, und uns unterwegs auch einige Blicke in die Hölle gewährt. Alle Motti und alle dem Text eingefügten Verse sind aus Dante, der von den italienischen Schriftstellern, namentlich den Philosophen, wie kanonisch citirt und ausgelegt wird, etwa wie Homer bei den späteren Griechen.

Was zunächst die Kritik Gioberti's und Rosmini's anlangt, so wird sie in dem verurtheilenden Stichworte des Psychologismus zusammengefaßt, welcher jederzeit nothwendig zu Pantheismus führe, während allein der wahre Ontologismus zur wahren Unterscheidung Gottes von der Welt und zur endgiltigen Erkenntniß Gottes und der Welt der Weg sey. Da aber Gioberti und Rosmini Gegensätze darstellen, so ist auch der Pantheismus, zu welchem jeder gekommen seyn soll, der entgegengesetzte des anderen, und der des Rosmini wird als negativer Pantheismus dem positiven Gioberti's gegenüber charakterisirt. Es ist interessant, daß denselben Vorwurf, der von unseren Kritikern jedem ihrer großen Vorgänger gemacht wird, wie-

derum jeder derſelben dem anderen macht. Wir wiſſen auch bereits, daß jenes Stichwort im Gebrauche der italieniſchen Philoſophen beinahe die ganz allgemeine Bedeutung von Irrthum oder Irrlehre erhalten hat, indem jede für falſch gehaltene Anſicht natürlich erklärt werden muß als eine der objectiven Wahrheit vom Subjecte des Denkers (alſo von ſeiner Pſyche aus) zugefügte Beeinträchtigung, oder als eine Subſtituirung des menſchlichen Subjects für das göttliche. Darum liegt es auch ganz im Sinne dieſer Polemik, den theoretiſchen Pſychologismus (— Irrthum = Ketzerei = Proteſtantismus = Heidenthum) gleichzuſetzen mit dem ſittlichen Egoismus. Dennoch hat die hier an Gioberti und Rosmini geübte Kritik ihre volle Richtigkeit und ſtimmt mit der unſeren ganz überein. Näher nämlich wird Rosmini's negativer Pantheismus (welchen Namen wir ruhig dahingeſtellt ſeyn laſſen) dadurch beſchrieben, daß er das mögliche Seyn (l'Ente possibile) abgetrennt habe von dem realen Unendlichen, und hiermit alle Ontologie von Grund aus unmöglich gemacht, der Erkenntniß alle Grundlagen und den Dingen alles Princip entriſſen habe. Er habe nämlich „die Richtſchnur der alten Ontologen ausdrücklich verleugnend jede unmittelbare Anſchauung des Realen verworfen und an deren Statt die unmittelbare und beharrliche Anſchauung des Möglichen angenommen, welche nach ſeiner Lehre das Fundament der ganzen Philoſophie bildet.“ Dagegen ſey zu bemerken, daß das vom Realen geſchiedene Mögliche „jeden Grund einbüße, vermöge deſſen es das ſeyn könne, was es iſt; denn wie der Schatten ſich nicht begreifen laſſe ohne den Körper, ſo ſey das Mögliche nicht zu faſſen ohne das Wirkliche. Hinwiederum wird Gioberti's poſitiver Pantheismus aus dem entgegengeſetzten Fehler nachgewieſen. „Gioberti, heißt es, indem er den Spuren des alten Ontologismus nachgeht, hat zwar das Princip der unmittelbaren Anſchauung des realen Seyns angenommen, aber hat die dieſer correlative Anſchauung des möglichen Seyns geleugnet, von welchem Möglichen er überhaupt keinen richtigen Begriff hatte; darum fehlt ihm eine eigentliche Meta-

physik, d. i. die Lehre von Substanz, Zeit, Zahl, Raum u. s. w. Er behauptet nämlich, daß das mögliche Seyn nichts Anderes als das Reale selbst sey, welches erst durch die Arbeit unseres reflectirenden Denkens zum Möglichen werde; seine eignen Worte, daß, wer von einem Thatsächlichen ausgehe, niemals zur Wahrheit gelangen könne, indem das Thatsächliche immer zufällig und bedingt sey, die Wahrheit aber durchaus ewig und nothwendig, hätten ihn eines Besseren belehren können." Nach dieser u. E. richtigen Auffassung der zwei bedeutendsten Philosophen Italiens, in welchen sich nach Mora die Philosophie unserer Zeiten wahrhaft personificirt hat, bleibt es allerdings das Ceterum censeo: bisognava dunque coglierli insieme e armonizzarli in una unità sintetica. Nur wie eine solche unità sintetica vollzogen werden möge, werden wir um so neugieriger zu erfahren, je mehr es uns scheint, als bliebe bei jener Kritik Rosmini's nichts übrig als Gioberti beizustimmen, gleichwie umgekehrt dem Rosmini anzuhängen nothwendig erscheint, wenn Gioberti's Irrthum in der bezeichneten Weise erkannt ist. Wir stehen hier mitten im klar und bündig ausgesprochenen Dilemma der neusten Philosophie, wie es uns jetzt möglich ist, auch auf deutschem Boden durch zwei einander ebenso verwandte als entgegengesetzte Systeme es dargestellt zu sehen, das Weiße's nämlich, wie wir bereits wissen, auf Seiten Rosmini's, das der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie auf Seiten Gioberti's. Denn nach nunmehr vorliegenden Ausführungen ist es unzweifelhaft, daß Schelling's absolutes Prius, so oft er es die reine Potenz nennen mag, dennoch ein reales Absolute, ein actus ist, welcher ihm erst nachmals zum bloßen Möglichen wird, eine Lehre, von welcher man allerdings noch nicht einsieht, wie die Absolutheit der mathematischen und metaphysischen Urwahrheiten, welche durchaus nichts Actuelles einschließen, bei ihr zum vollen Rechte kommen soll. Aber vermißt Mora nicht auch an Gioberti die Lehren über die reinen Kategorien, über Raum, Zahl und Zeit? Umgekehrt haben wir noch nicht begreifen können, wie man aus dem rein negativen Absoluten der Weißeschen Metaphysik heraus

zum Realen kommen kann, ohne das rein Ideelle unter der Hand zum Realen zu steigern. Es wird dagegen ein Absolutes gefordert, in welchem Urmöglichkeit und Urwirklichkeit Eines sind; denn εἷς κοίρανος ἔστω hat Schelling am Schlusse seiner Abhandlung vom Quelle der ewigen Wahrheiten mit Recht den Philosophen (und unter ihnen sich selbst) zugerufen. Daß diese Aufgabe von unseren Italienern so klar erkannt worden, ist gewiß aller Ehre werth, wie ihr Streben unsre volle Theilnahme erwecken muß, indem wir ja in ihrem Leiden das unsrige wiedererkennen. Bis aber der εἷς κοίρανος kommen wird, werden wohl große philosophische Perioden noch lange mit einem verwandten, entgegengesetzten und doch geistig ebenbürtigen Philosophenpaare enden: und so scheint es uns kein günstiges Prognostikon zu geben, daß es im gegenwärtigen Falle gleich ein Autorenpaar ist, das uns die letzte Zusammenschließung der zwei uralten Linien verspricht.

Der Anlauf zwar wird in einer Weise genommen, in welcher wir wiederum die gründlichste Einsicht in die Probleme erkennen, sowie wir sie für ein Zeugniß eines echt speculativen Zuges zu halten haben, wenn wir auch das dabei benutzte Philosophem für ein deutsches, auf deutschem Boden gewachsenes ansprechen müssen. Indessen, da eine Entlehnung durchaus nicht ausgesprochen ist, wir also den Verfassern eine absichtliche Verschweigung derselben Schuld geben müßten, so glauben wir gern an die Möglichkeit, daß unsre Italiener von selbst auf dieses Philosophem kommen konnten, um so mehr, da ihnen bei der Absicht der Verschmelzung des Rosmini'schen mit dem Gioberti'schen Principe dieser Ausweg am nächsten lag. War nämlich, wie oben bemerkt, Gioberti's Fehler, daß er von der Anschauung eines Thatsächlichen, also seinem Begriffe nach Zufälligen, ausging, während doch die absolute Wissenschaft einen absoluten Ausgangspunct, also den Anfang von einem durch sich selbst Nothwendigen verlangt: so mußte dem Principe Rosmini's ohne allen Zweifel der Vorzug gegeben werden, indem dasselbe die absolute Urmöglichkeit oder den Begriff des Seyns

schlechthin als solchen aussprach, ohne alles Zufällige und Endliche, wie dieser Begriff hinter allen unserm Urtheilen liegt, ihnen den Charakter der Denknothwendigkeit verleiht und uns zugleich versichert, daß unsre Urtheile, so bald sie nur auf richtigen Schlüssen beruhen, das wahre Wesen der Dinge selbst aussprechen. Hier war ein absoluter Anfang, ein Absolutes selbst, ein nicht nichtseyn Könnendes, von welchem alle Erkenntniß erst ihre Wahrheit oder Absolutheit abzuleiten hatte. Welches war der einfachste Ausdruck für dieses Absolute? Rosmini antwortet: die Idee des Seyns — wechselt jedoch mit dem Namen und bemüht sich, alle übrigen reinen Ideen, sowie die Gesetze des Denkens, auf jene absolute Idee des Seyns oder der Möglichkeit zurückzuführen; denn dies steht ihm vor Allem fest, daß die absolute Idee, das Absolute überhaupt, das schlechthin Einfache seyn müsse. Mora nun findet es richtiger, jene Frage nach dem einfachsten Ausdrucke für das Absolute durch den Satz zu beantworten, welchem Rosmini unter den Denkgesetzen zwar die oberste Stelle einräumt, ihn aber doch von der Idee des Seyns erst ableiten zu müssen glaubt, durch den Satz des Widerspruchs: E impossibile che l'Ente sia il Non-Ente. In der That ist Rosmini's Ableitung dieses Satzes aus seiner Idee ein unerlaubter Cirkel, indem die Schlußform, welche er dabei verwendet, die Giltigkeit jenes Satzes schon voraussetzt. Rosmini's Idee ist vielmehr selbst der Satz vom Widerspruche oder der Identitätssatz (A = A, A ≷ non A), aus welchem alle urgewissen Sätze ohne Ausnahme folgen müssen, wenn sie mit Recht für apriorisch feststehend angesehen werden sollen, welcher selbst aber aus keinem anderen abgeleitet werden kann, da jeder Satz und jede Ableitung ihn bereits einschließt. Soll Rosmini's Idee die Urwahrheit oder die Wahrheit κατ' ἐξοχήν seyn, so ist sie auch nothwendig in einem Urtheile oder Satze auszusprechen: und Mora hat Recht, wenn er an Stelle jener Idee den Satz des Widerspruchs zum Princip der Philosophie macht. Dieser Satz ist das einzige Absolute und Urgewisse, und alle Wahrheit ist nur Wahrheit durch ihn, und denken wir uns die ganze Welt

weg, so müßte es doch wahr bleiben, daß Seyn nicht Nichtseyn ist. Die ebenso sicheren Wahrheiten der Mathematik sind nur eine Anwendung hiervon; denn $A = A$ und $2 \times 2 = 4$ sind im Grunde derselbe Satz; wir könnten statt dessen auch sagen: Mensch ist Mensch, Rose ist Rose. (Das Synthetische, welches in dem Urtheil $2 \times 2 = 4$ erscheint, ist nicht ein Synthetisches des Urtheils oder der Wahrheit, welche vielmehr durchaus darin analytisch ist, sondern das Synthetische des Thuns, welches darin besteht, daß wir die Zusammenlegung der beiden Zwei wirklich vollziehen und die Vier wirklich machen. Hierdurch widerlegt und erklärt sich die Meinung Kant's, daß die mathematischen Urtheile synthetische wären, welche übrigens von den Unsrigen getheilt wird, weil sie, wie wir sogleich sehen werden, auch den Identitätssatz zu einem synthetischen Urtheile machen). Hiermit hat Mora wiederholt, was alle rationalistischen Denker bereits aufgestellt haben und was zur Zeit Wolffs am landläufigsten war: daß er jedoch den Satz des zureichenden Grundes nicht besonders aufzählt, zeigt von einem entschiedenen Fortschritte, wenn wir auch den bei Rosmini nicht fehlenden Nachweis hier vermißt haben, daß der Satz des Grundes mit dem Satze vom Widerspruch einer und derselbe ist. Dies Alles ist consequent und richtig; nur Eines sehen wir nicht ein: wie sollen wir aus diesem Principe heraus- und über die Sterilität und abstracte Idealität, über den „negativen Pantheismus" der Rosminischen Anschauung hinauskommen? Consequent, scheint es, sind in dieser Richtung nur die Eleaten gewesen und die von ihnen abhängigen Cyniker, welche sogar alle Möglichkeit der Prädicatsertheilung leugneten, da zum Einen niemals ein Vieles hinzukommen könne. Schelling würde sagen: hier ist abstracte Festhaltung des falsch-Einen. Gioberti würde die Consequenz der indischen Nabelbeschauung ziehen. Was thut Mora, der die Einwendungen Gioberti's einsieht und wiederholt? Er hilft sich durch eben jenes Philosophem, welches ich oben als ein ursprünglich deutsches bezeichnete.

Dieses Philosophem rührt von Fichte her und ist dann

von Schelling und Hegel ausführlicher benutzt worden. Man kann es den abstractesten logisch-metaphysischen Ausdruck der Philosophie des 19. Jahrhunderts nennen, indem wir diese von der des 18. dadurch unterscheiden, daß die letztere das A = A als abstracte Position festhielt, am Begriffe des Seyns haftete, während seit Fichte das wahrhafte Seyn als ein Thun, Geschehen oder Werden erkannt, also die Realität der Negation zu einer Geltung gekommen ist, welche das für sich festgehaltene positive Seyn als eine Unmöglichkeit aufhebt (Seyn = Nichts). Hatte der früheren Philosophie das A = A in seiner Abstractheit unumstößlich gegolten, so hatte die neuere diesen Satz selbst umzustoßen oder an ihm selbst nachzuweisen, daß er falsch sey; sie mußte aber gleichfalls von diesem Satze ausgehen, da sie nicht umhinkonnte einzusehen, daß er die Urwahrheit ausspricht, hinter welche nicht mehr hinausgegangen werden konnte. Es ist bekannt, wie man hierbei verfuhr. Man überstieg den logischen Standpunct mit seinem A = A und beschaute diesen Satz von oben herab (Denken des Denkens); dabei fand man, daß das zweite A doch ein anderes sey als das erste, entdeckte also, daß A = A zugleich und an sich selbst auch A ≠ A heißen könne und faßte dann diese identische Nicht-Identität als ein Geschehen, Werden, Thun, in welchem das erste A (Potenz) sich in das zweite A (Realität) umsetzte, in sein Anderes umschlug, in welchem es aber doch es selbst war. So stand man denn unmittelbar auf metaphysischem Boden; das logische Grundgesetz war im Handumwenden hypostasirt; das A = A verwandelte sich in das Fichtesche: Ich setzt sich selbst und setzt ein Nicht-Ich als sein auszuschließendes Gegentheil (A ≠ A), in das Schelling'sche Sub-Object des transscendentalen Idealismus, in die Hegel'sche Idee, die zur Natur umschlägt, oder den Gott-an-sich, der die Welt schafft. Genau so verfährt Mora. Der Satz vom Widerspruch ist ihm Realprincip der ganzen Philosophie. Nur auf diese Weise kann er mit dem Rechte Rosmini's, mit dem negativen Absoluten anzufangen, das Recht Gioberti's wahren, ein reales Absolutes zu verlangen: er muß im

negativen ſelbſt das poſitive Abſolute finden. Nun geht es raſch: alles Reale iſt Verbindung von Gegenſätzen; das Gleichheitszeichen in jenem logiſchen Satze bedeutet Wirkung, Ausgeſtaltung, Darlegung; A = A heißt: das Abſolute wirkt ſich ſelbſt aus (vita interiore e positiva); aber keine Auswirkung iſt anders möglich denn durch Ausſchließung des Gegentheils, folglich muß ein reales Gegentheil da ſeyn, welches ausgeſchloſſen wird; das Ungleichheitszeichen in A ≠ A wird alſo gleichbedeutend mit realer Ausſchließung, Kampf u. ſ. w.; neben jenem „inneren Leben" ergiebt ſich alſo ein Leben nach außen (vita esteriore e negativa). Weil wir nun aber für den Gegenſtand dieſes „äußeren Lebens" oder der Ausſchließung keinen zweiten Urgrund ſetzen dürfen, ſo muß das Abſolute ſelbſt (das erſte A) auch Grund des auszuſchließenden zweiten A in A ≠ A ſeyn; nun aber iſt daſſelbe erſte A doch auch Grund des zweiten A in A = A: folglich ſind die beiden entgegengeſetzten Wirkungen, die beiden einander widerſprechenden Thätigkeiten im Seyenden, durch eine höhere Einheit verbunden. „Es iſt alſo klar, daß über der Zweiheit der entgegengeſetzten Termini, aus welcher das innere und äußere Leben der Dinge entſpringt, unſer Satz vom Widerſpruche ſelbſt uns nöthigt, als ſein weſentliches Element die verknüpfende und verſöhnende Einheit der widerſprechenden Termini (l'unità armonizzatrice e conciliatrice dei termini contradditorii) anzunehmen." Hiermit iſt natürlich in wünſchenswertheſter Weiſe auch der Grundbegriff der Dreieinigkeit gefunden, welcher überall nöthig iſt, um im Beſitz der „wahren, ſyſtematiſchen, organiſchen und ſubſtantiellen Einheit" zu ſeyn. Ja es iſt ein ganzes Reich geordneter Gliederungen und Relationen eröffnet (una armonia gerarchica), indem die Gegenſätze unter ſich und mit dem Einenden doch in beſtimmten Verhältniſſen ſtehen müſſen. Wir brauchen nur Lavarino zu hören, und das Ausgeſchloſſene iſt erſt das Reich des Böſen (Hölle und Teufel), das Eingeſchloſſene die Herrlichkeit des Sohnes und der Engel, das Einende der Geiſt, die ſynthetiſche Einheit Gottes ſelbſt: welche Einheit aber wiederum

zu betrachten ist als eine vita interiore gegenüber der geschaffenen Welt, welche sich ihr gegenüber wiederum als das Ausgeschlossene verhält, welches auf dem Wege gottmenschlicher Erlösung wieder zur synthetischen Einheit zusammengeschlossen zu werden die Bestimmung hat.

Es wäre in der That sehr angenehm und es bliebe der Philosophie gar nichts weiter zu wünschen übrig, wenn sich dies Alles aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs deduciren ließe. Der hier uns angebotenen Deduction aber müssen wir einige Fragen entgegenwerfen, deren richtige Beantwortung uns diese Deduction unmöglich zu machen scheint. 1) Wenn an die Stelle des logischen A = A der metaphysische Satz tritt, daß das Absolute sich in das Wirkliche als sein Gegentheil umsetzt, worin A zugleich auch ≠ A ist: was wird dann aus der behaupteten Absolutheit jenes logischen Satzes und aller aus ihm abgeleiteten, z. B. der mathematischen Wahrheiten? 2) Woher die Idee des Absoluten und seines Gegentheils und eines thätigen oder auswirkenden Setzens des letzteren, wenn sie nicht aus einer Grundanschauung stammen soll, welche mit dem Satze vom Widerspruche gar nichts zu thun hat? 3) Woher die Vorstellung eines lebendigen dreieinigen Gottes in aller phantastischen Ausführung eines Lavarino, wenn sie nicht aus einer überkommenen Religionslehre genommen ist, deren Inhalt höchstens aus jener Anschauung des Absoluten, doch wohl aber nicht aus der Nußschale des A = A gezogen werden kann? Wir haben also die bekannten Gräben wieder geöffnet, über welche in der Bestimmung des Absoluten die Einen zu springen pflegen, welche die Anderen, mit unseren Italienern, sauber zudecken; es sind die Gräben zwischen den drei Gestalten des Absoluten, in denen es sich uns zu erkennen giebt: als Urwahrheit, als Ursubstanz und als Ursubject oder Gott. So lange diese Gräben noch nicht ausgefüllt sind, hat die Philosophie noch kein Princip; oder umgekehrt: erst wenn sie das Princip hat, kann sie diese Gräben ausfüllen.

Dr. **Rudolf Seydel.**

System der Logik und Geſchichte der logiſchen Lehren. Von Friedrich Ueberweg, Dr. und Privatdocenten der Philoſophie an der Univerſität Bonn. Bonn, 1857.

Wiſſenſchaft der logiſchen Idee. Von Karl Roſenkranz. In zwei Bänden. 1. Theil: Metaphyſik. Königsberg, 1858.

Will ein älteres Syſtem, das die Herrſchaft verloren hat, ſich lebendig erhalten, ſo muß es die Kraft haben ſich zu regeneriren, d. h. ſeine wiſſenſchaftlichen Lücken und Mängel zu heben und ſich gemäß den ethiſchen und religiöſen Bedürfniſſen der fortgeſchrittenen Zeit umzugeſtalten. Die Geſchichte der Philoſophie zeigt zwar, daß das ſelten gelingt, und wer von Philoſophie etwas verſteht, wird leicht die Gründe des Mißlingens aufzufinden vermögen. Nichtsdeſtoweniger iſt es natürlich, daß der Verſuch immer von neuem gemacht wird. Denn die Philoſophie iſt wiſſenſchaftlicher Glaube, und wer daher einmal von der Wahrheit eines gegebenen Syſtems überzeugt iſt und ſich in daſſelbe hineingedacht und hineingelebt hat, kann es ebenſo wenig aufgeben als ſeine eigne Perſönlichkeit; er wird es, ſey er Meiſter oder Schüler, trotz aller Einwendungen und Widerlegungen, feſthalten, — das zeigt die Geſchichte der Philoſophie wiederum auf jedem Blatte.

Wie daher Drobiſch u. A. das Herbart'ſche Syſtem, ſo hat unter den Hegelianern namentlich Roſenkranz, das Haupt der Hegelſchen Schule, ſchon ſeit mehreren Jahren das Hegelſche Syſtem „fortzubilden“ ſich bemüht. Jetzt tritt Dr. Ueberweg hinzu, um auch der Schleiermacherſchen Philoſophie denſelben Liebesdienſt zu leiſten. Alle drei haben ſich vorzugsweiſe der Logik zugewendet. Denn vor Allem kommt es freilich darauf an, die wiſſenſchaftlichen Mängel eines Syſtems zu heben; und dieſe werden in letzter Inſtanz immer in einer mangelhaften Auffaſſung und Geſtaltung der Logik ihren Grund haben. — Wir haben große Achtung vor der Schleiermacherſchen Philoſophie. Sie dürfte wohl geeignet ſeyn, den Uebergang von der trunkenen Speculation zu einer nüchternen Auffaſſung der Dinge, wie ſie ſind, zu bilden. Sehen wir daher zu, wie Dr. Ueberweg das Gold Schleiermacherſcher Gedanken verwerthet und ausgemünzt hat.

Ueberweg erklärt, die Logik sey „die Wissenschaft von den normativen Gesetzen oder den Idealgesetzen der menschlichen Erkenntniß." Unter Erkennen versteht er „die Thätigkeit des Geistes, vermöge deren er ein bewußtes Abbild der Wirklichkeit in sich erzeugt", und begreift darunter sowohl das „unmittelbare Erkennen oder die innere und äußere Wahrnehmung als das mittelbare Erkennen oder das Denken." Die Normal- oder Idealgesetze aber sind ihm „diejenigen allgemeinen Bestimmungen, denen die Erkenntnißthätigkeit sich unterwerfen soll, im Unterschied von den Naturgesetzen, denen sie mit psychologischer Nothwendigkeit unterworfen ist." Er fügt hinzu: „Die Logik als Erkenntnißlehre hält die Mitte zwischen der gewöhnlich s. g. formalen oder bestimmter: subjectivistisch-formalen Logik, welche das Denken mit Abstraction von seiner Bedeutung für das Erkennen betrachtet, und der mit der Metaphysik identificirten Logik, welche mit den Gesetzen des Erkennens zugleich den allgemeinsten Inhalt aller Erkenntniß darstellen will" (S. 1). — Nach dieser Stellung der Logik muß es bereits anderweitig feststehen, daß wir eine „Erkenntniß" besitzen und daß das, was wir so nennen, in der That „ein bewußtes Abbild der Wirklichkeit" sey, — was bekanntlich der Skepticismus bezweifelt. Die Logik kann erst beginnen, nachdem dieß nachgewiesen ist. Denn hat sie nur die Normal- oder Idealgesetze der menschlichen Erkenntniß zu ermitteln, so kann sie selbst nicht zugleich jenen Nachweis führen, weil sich derselbe offenbar nur von andern Gesetzen oder Principien aus führen läßt. Der Verf. sucht zwar nichtsdestoweniger, namentlich in Betreff der inneren Wahrnehmung, zu zeigen, daß wir wirkliche Erkenntniß besitzen, aber das geschieht offenbar nur im Widerspruch gegen seine eigne Begriffsbestimmung der Logik und macht dieselbe zweifelhaft. In der That kann die Logik nicht bloß als Erkenntnißlehre gefaßt werden; sie ist vielmehr einerseits die nothwendige Voraussetzung, andererseits zugleich der erste Theil der Erkenntnißtheorie. Denn es muß im System der Wissenschaften nothwendig eine Disciplin geben, welche die allge-

meinen Geſetze und Normen des Denkens-überhaupt, d. h. derjenigen Thätigkeit (Kraft), durch die uns überhaupt Etwas zum Bewußtſeyn kommt und ſeine Beſtimmtheit für das Bewußtſeyn erhält, zu ermitteln hat. Dieſe Aufgabe kann nicht der Pſychologie anheimfallen. Denn jene allgemeinen Geſetze ſind nothwendig auch Geſetze der erkennenden Denkthätigkeit, und eben darum iſt die Logik zugleich der erſte Theil der Erkenntnißtheorie. Die Pſychologie aber iſt von der Erkenntnißlehre zu trennen und kann erſt hinter derſelben ihren Platz erhalten, weil ſie es eben mit der Erkenntniß deſſen, was wir unſre Seele (Geiſt) nennen, zu thun hat, und mithin die Entſcheidung der Frage, ob wir uns mit Recht eine Erkenntniß beilegen und wie dieſelbe zu Stande komme, vorausſetzt. Sofern indeß zur Erkenntniß unſers Seelenlebens auch die Feſtſtellung jener allgemeinen Geſetze unſers Denkens gehört, kann wiederum die Logik auch als der erſte Theil der Pſychologie betrachtet werden, — womit jedoch nur geſagt iſt, daß ſie zur Pſychologie in demſelben Verhältniß ſteht wie zu allen andern Wiſſenſchaften, namentlich zur Metaphyſik. Denn auch die Metaphyſik, wie man auch immer ihre Aufgabe faſſen möge, kann keinen Schritt in der Löſung derſelben thun, ohne die Feſtſtellung jener allgemeinen Geſetze und reſp. die Erkenntnißtheorie, d. h. die Entſcheidung der obigen Grundfrage vorauszuſetzen. Darum iſt die Anſicht des Verf., daß „die Metaphyſik mit Einſchluß der allgemeinen rationalen Theologie im Syſtem der Philoſophie den erſten Haupttheil bilde", und die Logik als eine der Disciplinen der Geiſtesphiloſophie hinter die Pſychologie zu ſtellen ſey, ſchwerlich zu rechtfertigen oder müßte wenigſtens ausdrücklich begründet werden. Denn auch als „Wiſſenſchaft von den Principien im Allgemeinen, ſofern ſie allem Seyenden gemeinſam ſind" (S. 7), iſt die Metaphyſik von jenen allgemeinen Geſetzen alles Denkens und Erkennens und damit von der Logik abhängig. Die Logik erweiſt ſich mithin als die ſchlechthin erſte, fundamentale Disciplin der Philoſophie und

zugleich insofern als den ersten Theil aller übrigen Disciplinen, als sie die unmittelbare Voraussetzung aller übrigen ist. Das aber ist sie einfach darum, weil das Bewußtseyn die unbestreitbare Bedingung nicht nur alles Erkennens und Wissens, sondern sogar alles Forschens und Suchens ist.

Der Verf. erkennt dieß wider Willen selbst an. Denn einerseits behauptet er selbst, die „wissenschaftliche Darstellung der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, bedürfe nicht nur in formaler, sondern auch in materialer Beziehung einer psychologisch-erkenntnißtheoretischen Einleitung, um das Bewußtseyn auf den Standpunct der philosophischen Betrachtung zu führen, und die Aufgabe dieser Einleitung finde in der Logik als Erkenntnißlehre ihre erschöpfendste und wissenschaftlichste Lösung" (S. 12). Andrerseits muß er zugeben, daß es „gewisse logische Gesetze giebt, bei welchen von der Beziehung des Denkens auf die Dinge abstrahirt werden könne", was namentlich von dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs sowie von allen nur aus ihm abgeleiteten Gesetzen gelte, d. h. daß diese logischen Gesetze keine bloßen Erkenntnißgesetze, sondern allgemeine Gesetze des Denkens-überhaupt sind. Wir behaupten dasselbe von dem logischen Gesetze der Causalität oder des zureichenden Grundes: denn für unsre subjectivsten Gefühle und Gedanken, für unsre willkührlichsten Phantasiegebilde müssen wir ebensowohl einen Grund oder eine Ursache voraussetzen, wie für unsre Erkenntniß der reellen Dinge. Wir behaupten dasselbe von den logischen Kategorieen, die wir als Normen unsrer unterscheidenden Denkthätigkeit eben so wohl anwenden müssen, um uns die Größe dieses Bogens Papier zum Bewußtseyn zu bringen (sie wahrzunehmen) als um unsern willkührlichen Phantasiegebilden irgend eine Bestimmtheit zu geben. Wir behaupten dasselbe von den Formen des Begriffs und des Urtheils. Denn der Begriff ist selbst eine Kategorie, deren wir so wenig entrathen können als der Kategorieen der Quantität, Qualität ꝛc. Und urtheilen d. h. unter allgemeine Begriffe subsumiren müssen wir sowohl

unſre Anſchauungen der reellen Dinge wie unſre willkührlichen Phantaſiegebilde, wenn wir einen Zuſammenhang unter unſern Gedanken herſtellen und nicht der Geiſteskrankheit oder Narrheit verfallen wollen. Wir glauben das Alles (im „Syſtem der Logik", Leipz., 1852) klar dargethan zu haben, und es war daher u. E. Sache des Verf., unſre Nachweiſungen zu widerlegen, ehe er die (von ihm nicht bewieſene) Behauptung aufſtellen durfte, die Logik habe es nicht mit den Geſetzen unſers Denkens überhaupt, ſondern nur mit den Idealgeſetzen unſerer Erkenntniß zu thun. —

Mit Schleiermacher behauptet Dr. Ueberweg weiter, daß die „Exiſtenzformen" der Dinge den Erkenntnißformen „entſprechen", und verwahrt ſich nur dagegen, daß man beide nicht identificire. Auch dieſe Behauptung iſt eine bloße Vorausſetzung. Denn woher wiſſen wir zunächſt, daß es überhaupt eine ſ. g. „Wirklichkeit", Dinge außer uns, giebt? Philoſophiſch kann doch, einem J. G. Fichte gegenüber, von einer ſolchen Wirklichkeit und deren Abbild nur die Rede ſeyn, nachdem dargethan iſt, daß wir ſie zu ſetzen oder vorauszuſetzen berechtigt (genöthigt) ſind. Der Verf. antwortet zwar gelegentlich (bei der Erörterung der ſinnlichen Wahrnehmung) auf jene Frage, indem er bemerkt: „die Ueberzeugung von dem Daſeyn äußerer Objecte, die uns afficiren, gründe ſich auf die Vorausſetzung von Cauſalitätsverhältniſſen, welche durch die ſinnliche Wahrnehmung nicht erkannt werden können" (S. 69). Aber abgeſehen davon, daß danach eine Vorausſetzung auf die andre ſich gründen ſoll und daß wir nicht erfahren, welches Cauſalitätsverhältniß gemeint iſt, ſo ſetzen doch alle Cauſalitätsverhältniſſe die Cauſalität überhaupt voraus, d. h. von Cauſalitätsverhältniſſen kann philoſophiſch wiederum nur die Rede ſeyn, nachdem feſtgeſtellt iſt, daß es eine Cauſalität überhaupt giebt, oder was daſſelbe iſt, daß der Satz der Cauſalität (des zureichenden Grundes) allgemeine Geltung habe. Der Satz der Cauſalität aber iſt ein logiſches Geſetz. Und folglich ergiebt ſich wiederum aus des Verf. eignen Behauptungen,

daß die Logik im oben angegebenen Sinne der Erkenntnißlehre voraufgehen oder den ersten Theil derselben bilden muß *).

Gesetzt aber, die „Wirklichkeit" oder „das Daseyn äußerer Objecte" stehe fest, woher wissen wir, daß diese Objecte allgemeine Existenzformen haben, und daß unsre Erkenntnißformen den Existenzformen derselben „entsprechen?" Wir erhalten keine Antwort auf diese Frage. Der Verf. erklärt nur, unter Existenzformen verstehe er „die Beschaffenheiten und Verhältnisse des zu Erkennenden, sofern dieselben verschiedene Weisen der Nachbildung im Erkenner bedingen", unter Erkenntnißformen „die den Existenzformen entsprechenden Weisen, wie das Seyende im Erkennen aufgefaßt und nachgebildet wird" (S. 2). Aber diese Definitionen enthalten ein schwieriges Dilemma. Denn um behaupten zu können, daß unsre Erkenntnißformen den Existenzformen der Dinge entsprechen oder von ihnen bedingt seyen, müssen wir ja jene Beschaffenheiten und Verhältnisse des zu Erkennenden, von denen unsre Erkenntnißformen bedingt seyn sollen, bereits erkannt haben. Wie kommen wir zu dieser seltsamen Erkenntniß von den Beschaffenheiten des erst zu Erkennenden? Und gesetzt wir erlangten dieselbe, wäre damit

---

*) Der Verf. behauptet freilich, „Untersuchungen über das Seyn, das Wesen, die Causalität ꝛc. sollen nicht in der Logik, sondern in der Metaphysik geführt werden; was von metaphysischen oder psychologischen Bestimmungen aufgenommen werden muß, kann nur als anderweitig zu Begründendes hingestellt werden, das sich indeß, soweit es der Zweck der Logik fordert, theils durch sich selbst, theils durch die Richtigkeit der für die Logik sich ergebenden Consequenzen rechtfertigen mag." Allein abgesehen von diesem Schlußsatze, wonach sich seine Bestimmungen doch auch wieder in der Logik selbst „rechtfertigen" sollen, und von dem Widerspruche, daß der Verf. den Satz des zureichenden Grundes als ein logisches Gesetz selbst anerkennt und abhandelt (S. 215), so vermögen wir nicht einzusehen, wie die Metaphysik die Causalität überhaupt und insbesondre jene „Causalitätsverhältnisse" darthun will, wenn nicht durch den Nachweis, daß wir sie vermöge der Natur unsers Denkens annehmen müssen, d. h. daß die Annahme derselben eine Denknothwendigkeit sey und somit auf den logischen Gesetzen — die eben nur der Ausdruck dieser Denknothwendigkeit sind — beruhe.

nicht wiederum eine Erkenntniß, eine Gewißheit und Wahrheit, das Prius, das erſt feſtgeſtellt werden muß, ehe die Erkenntnißtheorie in des Verf. Sinne entwickelt werden kann? So lange der Verf. nicht ausdrücklich nachgewieſen hat, daß die Erkenntnißformen den Exiſtenzformen wirklich entſprechen, daß aber dieß Entſprechen doch nicht als Inhalt einer erſten (fundamentalen) Erkenntniß anzuſehen ſey, wird es wenigſtens den Anſchein haben, als baſire ſich ſeine Erkenntnißlehre auf einen innern Widerſpruch.

Und endlich, iſt es denn wahr, daß die vom Verf. aufgeſtellten Erkenntnißformen den ſogenannten Exiſtenzformen des Seyenden entſprechen? Auch in dieſer Beziehung haben wir einige Bedenken. Die erſte Erkenntnißform iſt nach dem Verf. die Wahrnehmung (perceptio). Er definirt ſie als die „Form der unmittelbaren Erkenntniß des neben- und nacheinander Exiſtirenden," und unterſcheidet die äußere (ſinnliche) und die innere (pſychologiſche) Wahrnehmung: jene ſey auf die Außenwelt, dieſe auf das pſychiſche Leben gerichtet." Die ihr entſprechende Exiſtenzform iſt „die Räumlichkeit und Zeitlichkeit." Indeſſen ſoll doch nicht bloß die Form, ſondern auch die Frage nach der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung des Inhalts der Wahrnehmung, und alſo zunächſt die Frage, ob in der ſinnlichen Wahrnehmung die Dinge uns eben ſo erſcheinen, wie ſie in Wirklichkeit exiſtiren oder an ſich ſind, Gegenſtand der Logik ſeyn (S. 66 f.). Der Verf. führt die bekannten Gründe auf, die gegen die Bejahung der letzteren Frage ſprechen; er bemerkt namentlich, daß die Uebereinſtimmung der Wahrnehmung mit dem Seyn, ſelbſt wenn ſie beſtände, nicht erkennbar ſeyn würde, da die ſinnliche Wahrnehmung niemals mit ihrem Objecte, ſondern immer nur mit einer andern Wahrnehmung verglichen werden könnte, und daß die ſinnliche Wahrnehmung als ein Act unſerer Seele entweder „von einem rein ſubjectiven Urſprung ſeyn oder doch ein ſubjectives Element in ſich tragen müſſe." Dennoch ſoll es eine „Erkenntniß der Außenwelt" mittelſt der Wahrnehmung geben, aber ſie ſoll nicht

auf der äußern Wahrnehmung allein, „sondern auf einer Verbindung derselben mit der innern“ beruhen. Die innere Wahrnehmung nämlich oder „die unmittelbare Erkenntniß der psychischen Acte und Gebilde vermag ihre Objecte so wie sie an sich sind, mit materialer Wahrheit aufzufassen.“ Denn „wie unsre Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Begehrungen, überhaupt die Elemente unsres psychischen Lebens und deren Verbindungen unter einander ursprünglich in unserm Bewußtseyn sind, so ist ihr wirkliches Seyn, und wie dieselben wirklich sind, so sind wir uns ihrer bewußt, indem bei den Seelenthätigkeiten als solchen Bewußtseyn und Daseyn identisch sind“ (S. 69). Demgemäß ist „die Selbsterkenntniß die Grundlage alles philosophischen Wissens.“ Denn „daß wir von unserm eignen psychischen Innern eine Wahrnehmung haben, in welche das Seyn unmittelbar eingeht ohne Zumischung einer fremden Form, ist der erste feste Punkt der Erkenntnißtheorie“ (S. 71).

Diese Sätze stellt der Verf. auf, ohne den geringsten Beweis für sie zu liefern. Und dennoch widerspricht ihnen eine Reihe unleugbarer Thatsachen. Wie oft begegnet es uns, daß wir eine Erinnerung von gewissen Ereignissen zu haben glauben, die, wie sich nachher erweist, keine Erinnerung, sondern ein Spiel der Einbildungskraft (eine Einbildung) war, indem wir in Wahrheit von den Ereignissen nichts mehr wissen! Oder daß wir etwas wahrzunehmen glauben, was wir in Wahrheit nicht wahrnehmen, sondern was uns etwa wiederum nur unsre aufgeregte Einbildungskraft vorspiegelt oder was nur eine s. g. Hallucination ist. Der Fieberkranke spricht mit Personen und glaubt ihre Antworten zu hören, die in Wahrheit gar nicht gegenwärtig sind, — u. s. w. In allen diesen Fällen vollziehen wir gemäß unserm Bewußtseyn den „psychischen Act“ der Erinnerung, der Wahrnehmung ꝛc. oder sind uns bewußt uns zu erinnern, wahrzunehmen, und doch ist in Wahrheit keine Erinnerung, keine Wahrnehmung da, Bewußtseyn und Daseyn also nicht identisch. Die meisten Menschen haben das Bewußtseyn, ein besondres Gefühls- und Wahrnehmungsvermögen, neben

dem Erinnerungsvermögen, der Einbildungskraft und andern Thätigkeitsweisen der Seele zu besitzen, sie legen „ihrem eignen psychischen Innern“ diese unterschiedlichen Thätigkeitswesen bei, weil sie sie in ihm „wahrgenommen“ zu haben glauben. Herbart leugnet das Daseyn derselben. Entweder also ist hier wiederum Bewußtseyn und Daseyn nicht identisch, oder es ist bei Herbart und den Herbartianern wenigstens — ein vorhandenes Seyn nicht unmittelbar in die Wahrnehmung eingegangen. Besäßen wir von unserm eignen psychischen Innern wirklich eine Wahrnehmung, „in welche das Seyn unmittelbar eingeht,“ so wäre jeder Irrthum über unser psychisches Innere schlechthin ausgeschlossen; — woher aber dann die vielen noch immer herrschenden Streitigkeiten der Psychologen, die sich fortwährend Irrthum und Täuschung vorwerfen? — Der Verf. hat offenbar zwei sehr verschiedene Sätze verwechselt. Es ist vollkommen richtig, daß wenn wir einen Gedanken, eine Wahrnehmung, Erinnerung, Vorstellung haben d. h. uns einer Wahrnehmung ꝛc. bewußt sind, dieselbe auch in unserm Bewußtseyn wirklich vorhanden ist. Aber das ist nicht eine Identität des Bewußtseyns mit dem „wirklichen,“ reellen Seyn sondern nur eine Identität des Bewußtseyns mit dem Seyn-im-Bewußtseyn. Und mithin folgt daraus, daß ich mir einer Wahrnehmung als solcher bewußt bin, keineswegs, daß dieselbe wirklich oder an sich eine Wahrnehmung ist, sondern nur daß sie in meinem Bewußtseyn oder richtiger für dasselbe eine Wahrnehmung ist. — Nur da wiederum, wo wir uns genöthigt sehen anzunehmen, daß dasjenige, was wir von unserm psychischen Innern wahrnehmen, mit dem wirklichen Seyn und Wesen desselben übereinstimme, können wir philosophisch von einer Identität des Seyns und Bewußtseyns in Bezug auf unser Inneres sprechen.

Aber gesetzt auch, des Verf. obige Sätze wären richtig, so ist es doch noch sehr fraglich, ob wir durch eine Verbindung der äußern Wahrnehmung mit der inneren eine Erkenntniß der „Außenwelt“ gewinnen. Der Verf. behauptet: „Unsre von uns selbst wahrgenommenen leiblichen Zustände stehen mit den in die

innere Wahrnehmung eingehenden Zuständen unsres psychischen Lebens in einem gesetzmäßigen Zusammenhange. In Folge dieses Zusammenhangs bildet sich in uns jene Association, vermöge deren wir bei der sinnlichen Wahrnehmung von leiblichen Zuständen, die unsren eignen analog sind, auch ein unsrem eignen analoges psychisches Seyn voraussetzen. Diese Combination, welche ursprünglich ohne alle bewußte Reflexion nach psychologischen Gesetzen gleichsam instinctartig vollzogen wird, nimmt logisch entwickelt die Form eines Schlusses der Analogie an." Darum sey, wie Schleiermacher zuerst richtig erkannt habe, bei der Erkenntniß des Seyns-außer-uns die Setzung einer Mehrheit beseelter Subjecte das erste. Die logische Berechtigung dieser Setzung oder Voraussetzung stehe im Allgemeinen mit zweifelloser Gewißheit fest. Der Beweis dafür „liege theils in dem Bewußtseyn, daß die Art und Folge der betreffenden äußern Erscheinungen in der bloßen Causalität unsers eignen individuellen Seelenlebens nicht ihre volle Begründung finde, theils in der durchgängigen positiven Bestätigung, welche jener Voraussetzung von Seiten der Erfahrung zu Theil werde." Von dieser Grundlage aus erkenne dann der Mensch „das Innere der Dinge überhaupt vermöge der verwandten Seiten seines eignen Innern," indem er das Seyn der höheren und der niederen Wesen dadurch in sich nachbilde, daß er „die entsprechenden Momente des Inhalts der inneren Wahrnehmung theils idealisire, theils deponenzire, und in dieser Gestalt dem Inhalte der äußern Wahrnehmung nach Maaßgabe der jedesmaligen Erscheinungen ergänzend unterlege" (S. 73 f.). Wir constatiren zunächst, daß wiederum die „Berechtigung" zu jener Voraussetzung beseelter, unsrem psychischen Seyn analoger Wesen außer uns nach dem Verf. selbst theils auf der Gültigkeit des Schlusses der Analogie, theils auf dem Satze der Causalität beruht, — daß also wiederum von einer Erkenntniß der Außenwelt mittelst der (innern und äußern) Wahrnehmung als der Erkenntnißform derselben philosophisch nicht die Rede seyn kann, bevor nicht der Schluß der Analogie und der Satz der

Causalität als die logischen Grundlagen jener Erkenntniß abgehandelt und festgestellt sind. Gesetzt aber, dieß wäre geschehen, so folgt doch nach des Verf. eignen Prämissen keineswegs, daß die von ihm angenommene Verbindung der äußern mit der innern Wahrnehmung eine Erkenntniß der Außenwelt oder gar des Innern der Dinge ergebe. Denn jener (zunächst instinctartig vollzogene) Schluß der Analogie beruht ja auf der „sinnlichen Wahrnehmung von leiblichen Zuständen" gewisser Wesen außer uns, welche unsern eignen Zuständen analog sind, und jenes Idealisiren und Depotenziren verfährt ja bei seinem Ergänzen des Inhalts der äußern Wahrnehmung „nach Maaßgabe der jedesmaligen Erscheinungen" d. h. nach Maaßgabe gewisser sinnlicher Wahrnehmungen. Allein die sinnliche Wahrnehmung als solche (für sich allein) stimmt ja nach dem Verf. mit der Wirklichkeit oder dem An-sich-seyn der Dinge nicht überein: der Verf. läßt wenigstens die von ihm selbst angeführten Gründe gegen ihre Uebereinstimmung unangetastet stehen. Ist es aber sonach mindestens sehr zweifelhaft, ob die sinnliche Wahrnehmung eine Erkenntniß gewähre, so ist es nothwendig auch von jeder auf die sinnliche Wahrnehmung sich stützenden Annahme und Schlußfolgerung zweifelhaft, ob sie mit der Wirklichkeit übereinstimme, d. h. ob sie eine Erkenntniß sey oder nicht. Und folglich kann auch jenem Schlusse der Analogie, der auf der sinnlichen Wahrnehmung analoger leiblicher Zustände beruht, keine Gültigkeit beigemessen werden. Denn steht die Analogie nicht fest, die seine Prämisse ist, so ist nothwendig auch die Conclusio hinsichtlich ihres Inhalts unsicher und somit wissenschaftlich ohne Werth.

Aber selbst wenn die (gedoppelte) Wahrnehmung ein Mittel oder eine Form der Erkenntniß der Außenwelt wäre — wie wir allerdings, nur in ganz andrem Sinn und aus ganz andern Gründen, ebenfalls behaupten müssen — so können wir doch nicht zugeben, daß „sich in der äußern Wahrnehmung die eigne räumlich-zeitliche Ordnung und in der innern Wahrnehmung die eigne zeitliche Ordnung der realen Objecte abspiegele." In dieser Beziehung stim-

men wir mit Schleiermacher überein, von dem der Verf. hier abweicht, und müssen behaupten, daß die „organische Function" d. h. diejenige Seelenthätigkeit, die uns (auf Veranlassung oder Mitwirkung der Nervenreizungen) unsre Sinnesempfindungen liefert, nur „auf die chaotische Materie" gerichtet ist, d. h. für sich allein keine „Abbildung der räumlich-zeitlichen Ordnung" der Dinge gewährt. Die Sinne als solche „fassen" überhaupt nichts „auf," die Sinnesempfindung wird vielmehr erst zur Auffassung (Perception), indem sie uns zum Bewußtseyn kommt. Damit indeß werden wir uns nur ihres Daseyns und weiter (durch) weitere Unterscheidung) ihrer Bestimmtheit oder ihres s. g. Inhalts bewußt. Auch die bewußte Sinnesempfindung, die sinnliche Wahrnehmung, kann daher für sich allein uns nichts andres liefern, als was in der Sinnesempfindung an und für sich liegt. Nun steht es aber physiologisch wie als Thatsache des Bewußtseyns fest, daß wir das Räumliche und Zeitliche nicht, wie etwa das Rothe und Blaue ꝛc., empfinden. Denn Raum und Zeit sind weder etwas Stoffliches noch auch eine s. g. Kraft, die auf unsre Nerven einwirken könnte; und alle Sinnesempfindung geht von einer solchen Einwirkung aus. Wenn wir daher mehrere Farben zugleich sehen, so fassen wir sie nicht unmittelbar auch in ihrer „bestimmten Sonderung" (und damit in ihrem räumlichen Nebeneinander) auf, sondern wir haben zunächst nur ein Zugleich mehrerer Gesichtsempfindungen, und selbst mit der Perception derselben (d. h. mit ihrer Unterscheidung von unserm empfindenden Selbst) gewinnen wir zunächst nur das Bewußtseyn, daß wir überhaupt Gesichtsempfindung haben. Erst indem wir weiter die mehreren Gesichtsempfindungen oder Farbenperceptionen von einander unterscheiden, tritt die eine neben die andre d. h. erst dadurch kommt uns ihre Räumlichkeit und resp. räumliche Ordnung zum Bewußtseyn. Der Verf. behauptet daher mit Recht: „Die bloße Empfindung reicht hin zur Unterscheidung flächenhafter Gestalten, worauf alle weitere Beurtheilung der wirklichen Form des Geschehenen beruht" (S. 83). Denn

die gegebene Beſtimmtheit der Geſichtsempfindungen oder Farbenperceptionen iſt allerdings genügend, um uns durch Unterſcheidung derſelben von einander die Anſchauung einer flächenhaften Geſtalt zu vermitteln. Aber Empfinden und Unterſcheiden iſt keineswegs identiſch. Und eben darum liefert uns die ſinnliche Wahrnehmung nicht unmittelbar und für ſich allein, ſondern nur vermittelſt und zuſammen mit der unterſcheidenden Thätigkeit die Erkenntniß „des neben und nach einander Exiſtirenden.“ —

Wie ſonach der Verf. ſelbſt hinſichtlich der Erkenntnißform der Wahrnehmung implicite anerkennt, daß ſie nur mit und mittelſt der unterſcheidenden Thätigkeit uns ein Abbild der räumlich zeitlichen Exiſtenz der Objecte gewährt, ſo zeigt ſich das Gleiche hinſichtlich der übrigen Erkenntnißformen, die er aufſtellt. „Die Einzelvorſtellung oder die Anſchauung, behauptet er, iſt das pſychiſche Abbild der Einzelexiſtenz.“ Sie hebt ſich „aus dem urſprünglich ungeſchiedenen Geſammtbilde der Wahrnehmung allmälig hervor, indem der Menſch zunächſt ſich ſelbſt im Gegenſatz zur Außenwelt als ein Einzelweſen erkennt, und danach dieſelbe Form der Einzelexiſtenz oder Individuität auch auf jedes äußere Seyn überträgt, deſſen Erſcheinung ſich gegen andre Erſcheinungen als iſolirbar erweiſt“ (S. 86). Abgeſehen von der Berechtigung zu dieſer neuen „Uebertragung,“ leuchtet von ſelbſt ein, daß der Menſch ſich ſelbſt als Einzelweſen nicht „erkennen“ kann „im Gegenſatz zur Außenwelt,“ ohne ſich von dieſer Außenwelt zu unterſcheiden. Und ebenſowenig vermag ſich ihm die eine Erſcheinung gegen eine andre als „iſolirbar“ zu erweiſen, ohne daß er die eine von der andern unterſcheidet: dadurch erſt vermag er die eine als iſolirbar, die andre als nicht iſolirbar aufzufaſſen, d. h. dadurch erſt gewinnt er die Einzelvorſtellung als ſolche. Und darum iſt allerdings der erſte Schritt zur Löſung der weiteren Aufgabe, die ſich an die Wahrnehmung anſchließt, die „Unterſcheidung der Individuen,“ d. h. die Bildung der Einzelvorſtellung; aber dieſe Unterſcheidung geſchieht nicht „vermittelſt der Einzelvorſtel-

lungen," sondern umgekehrt die Einzelvorstellungen entstehen vermittelst der Unterscheidung. Und auch nachdem auf diese Weise die Einzelvorstellung entstanden ist, gewährt sie uns eine Erkenntniß der „Einzelexistenz" der Dinge (als der ihr entsprechenden „Existenzform") nur indem und sofern wir eine Einzelexistenz von der andern unterscheiden. Denn nur dadurch erhält die Einzelexistenz ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn. —

Die nächste dritte Erkenntnißform ist nach dem Verf. der Begriff, dem als Existenzform „das Wesen und die Gattung" entspricht. Er gründet sich auf die (von ihm zu unterscheidende) „allgemeine Vorstellung," welche „durch Reflexion auf die gleichartigen und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen mehrerer Objecte entsteht." Von den gleichartigen Merkmalen faßt der Begriff diejenigen zusammen, welche als die „wesentlichen Elemente" der betreffenden Objecte anzusehen sind. Denn der Begriff ist „diejenige Vorstellung, in welcher die Gesammtheit der wesentlichen Elemente oder das Wesen der betreffenden Objecte vorgestellt wird." Wesentlich aber sind alle Elemente, „welche a. den gemeinsamen und bleibenden Grund einer Mannichfaltigkeit andrer Elemente enthalten, und von welchen b. der Werth und die Bedeutung abhängt, die dem betreffenden Objecte theils als einem Mittel für Andres, theils und vornehmlich an sich oder als einem Selbstzweck in der Stufenreihe der Objecte zukommt" (S. 99 f. 108 f.). Wir wollen nicht wiederum urgiren, daß diese Definition des Wesentlichen und damit der Begriff als Erkenntnißform nach dem Verf. selbst die Feststellung der logischen (kategorischen) Begriffe von Grund, Mittel und Zweck und somit den logischen Satz der Causalität (des zureichenden Grundes) als gültig und erwiesen voraussetzt. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß der Begriff nach des Verf. eigner Bestimmung wiederum nur ein Product der unterscheidenden Thätigkeit ist. Denn zunächst kann die allgemeine Vorstellung nur dadurch zu Stande kommen, daß wir die gleichartigen Merkmale der Dinge von den ungleichartigen unterscheiden. Ohne dieß Unterscheiden ist

die Abstraction von diesen und die Reflexion auf jene (das Festhalten und Zusammenfassen derselben) unmöglich. Und ebenso kann der Begriff nur dadurch entstehen, daß wir die wesentlichen Elemente der betreffenden Objecte von den unwesentlichen unterscheiden. In Beziehung auf den Begriff erklärt daher der Verf. wiederum selbst: „Wir erkennen und unterscheiden das Wesentliche zunächst bei uns selbst theils unmittelbar durch das Gefühl, theils mittelbar durch die Ideen" u. s. w. (S. 117). Nur müßte der Satz, wenn er richtig seyn soll, lauten: wir unterscheiden gemäß der logischen Kategorie (Norm) des Wesens gewisse Merkmale der Dinge von andern, und dadurch erkennen wir das Wesentliche ꝛc. Vom Begriffe als Erkenntnißform kann demnach wiederum erst die Rede seyn, nachdem a. festgestellt ist, daß die Dinge wesentlich (in Beziehung auf ihr Wesen) von einander unterschieden sind, und nachdem b. gezeigt ist, wie wir durch Nach-unterscheiden ihrer wesentlichen Unterschiede (Bestimmtheiten) zu unsren Begriffen gelangen. Aber auch nachdem wir zu ihnen gelangt sind, gewinnen wir mittelst ihrer nur eine Erkenntniß von den Gattungen der Dinge, indem wir ihnen gemäß die erscheinenden Dinge unterscheiden, d. h. sie unter die betreffenden Begriffe subsumiren, was eben wiederum ein Unterscheiden ist oder doch involvirt. —

Damit haben wir schon angedeutet, daß auch die vierte Erkenntnißform des Verf., das Urtheil, dem als Existenzform „die synthetischen Grundverhältnisse oder die Relationen" entsprechen sollen, nur mittelst der unterscheidenden Thätigkeit zu Stande kommt. Nach dem Verf. ist zwar das Urtheil nur „das Bewußtseyn über die objective Gültigkeit einer subjectiven Verbindung von Vorstellungen" (S. 143). Aber selbst nach dieser etwas vagen Definition kann doch ein Urtheil nur dadurch entstehen, daß ich a. mehrere Vorstellungen mit einander verbinde — und das vermag ich nur, nachdem ich sie zuvor unterschieden habe, und daß ich b. diese Verbindung als der Wirklichkeit entsprechend fasse, — was ich wiederum nur kann, sofern und indem ich die s. g. Wirklichkeit oder Objectivität von

meinem subjectiven Vorstellen unterscheide: nur in und mit diesem Unterscheiden kann ich finden (mir bewußt werden), daß die Wirklichkeit meiner Vorstellungsverbindung „entspreche." Wir meinen zwar, daß das Urtheil logisch (formell) ein Urtheil bleibt, auch wenn es der Wirklichkeit nicht entspricht, ja selbst wenn es sich gar nicht auf die s. g. Wirklichkeit bezieht. Indeß — mit oder ohne Beziehung auf die Wirklichkeit — ist doch das einfachste Urtheil, z. B. dieses Mineral ist ein Metall, nur dadurch möglich, daß ich dieses Mineral von andern Mineralien unterscheide, und mir dadurch bewußt werde, daß ihm die wesentlichen Merkmale der Metalle zukommen, daß es also unter den Begriff Metall zu subsumiren ist.

Von den beiden letzten Erkenntnißformen des Verf., dem Schlusse mit seiner Existenzform der „realen Gesetzmäßigkeit" und dem System mit der ihm entsprechenden Existenzform „der Gliederung der Dinge," brauchen wir wohl nicht noch besonders darzuthun, daß von ihnen ganz dasselbe gilt. Denn es leuchtet von selbst ein, daß alles Verknüpfen (von Urtheilen) wie alles Systematisiren, Analysiren und Synthesiren, ein Unterscheiden voraussetzt und involvirt, ja nur durch ein beständiges Unterscheiden und Vergleichen zu Stande kommt.

Sonach aber ergiebt sich, daß die s. g. Erkenntnißformen keineswegs etwa a priori unserm Erkenntnißvermögen inhäriren, keineswegs etwas Für-sich-Bestehendes sind, durch das etwa die einzelnen bestimmten Erkenntnisse (Wahrnehmungen ꝛc.) erst ihre Gestalt oder Bildung erhielten, sondern daß alle unsre Wahrnehmungen, Einzelvorstellungen, Begriffe ꝛc. nur mittelst der unterscheidenden Thätigkeit in aufsteigender Reihefolge zu Stande kommen, nur von ihr gemäß den ihr immanenten Gesetzen und Normen (Kategorieen) gebildet werden, und daß die Wahrnehmungen von den Einzelvorstellungen, diese von den Begriffen ꝛc. nur darum eine generelle Verschiedenheit zeigen (und insofern als verschiedene allgemeine Erkenntnißformen betrachtet werden können), weil sie mittelst der Anwendung verschiedener Kategorieen und resp. Kategoriencomplexe entstehen

(— wie wir im System der Logik des Näheren darzuthun gesucht haben).

Die principielle Differenz zwischen der Grundansicht des Verf. und der unsrigen ist nach den bisherigen Erörterungen so groß, daß wir uns begnügen müssen, die Gründe unsrer principiellen Opposition dargelegt zu haben. Es würde zu weit führen, sie in die Einzelheiten hinein zu verfolgen: die einzelnen Abweichungen ergeben sich von selbst aus den abweichenden Principien und können nur von diesen aus beurtheilt werden.

Rosenkranz ist dagegen im Allgemeinen sehr einverstanden mit des Verf. Auffassung und Behandlung der Logik. Er bemerkt, — und wie uns dünkt, mit Recht: — „Nach Ueberwegs Definition der Logik dürfen wir uns nicht wundern, wenn er seiner eignen Darstellung eine psychologische Einleitung mit der Wahrnehmung, Anschauung und Vorstellung giebt. Hinterher verschwindet die psychologische Haltung und es bleibt nur das logische Element als ein Mechanismus der Denkoperationen übrig. Das sehr Merkwürdige ist aber, daß Ueberweg zu jeder Erkenntnißform eine Existenzform als Parallele aufgestellt hat. Dem Begriffe nach Inhalt und Form coordinirt er das Wesen und die Gattung, dem Urtheil die Relationen als die synthetischen Grundverhältnisse; dem Schlusse die reale Gesetzmäßigkeit, dem System die Gliederung der Dinge. Welch großes Zugeständniß für die Hegelsche Logik! Wenn Ueberweg sich das umgekehrte Problem stellte, zu den Existenzformen die entsprechenden Erkenntnißformen zu suchen, würde er dann nicht ebenso von der Gattung auf den Begriff, von der Relation auf das Urtheil, von der realen Gesetzmäßigkeit auf den Schluß, von der Gliederung der Dinge auf das System kommen müssen? Würde also nicht schließlich die Einheit, richtiger die Identität dieser logischen und realen Bestimmungen erhellen?" (Vorrede S. XIX).

Allerdings ist es ein großes Zugeständniß für die Hegelsche Logik, wenn man ihr ohne Weiteres ihre Grundvoraussetzung, die Einheit (sey sie bloße Harmonie oder Identität) von

Denken und Seyn, auch nur in formeller Beziehung zugiebt oder sie selbst ohne Weiteres adoptirt. Zwar wird Jeder, der ein Wissen anerkennt, einräumen müssen, daß, soweit dieß Wissen reicht, das Seyn mit unserm Denken zusammenstimme, — aber nur so weit das Wissen reicht. Aus der Thatsache des Denkens folgt keineswegs, daß das Seyn-überhaupt und das Denken-überhaupt identisch seyen; vielmehr ist nur dasjenige Denken, das ein Wissen ist, mit dem Seyn Eins oder einstimmig. Daß keineswegs all unser Denken ein Wissen ist, daß vielmehr viele unsrer Gedanken dem Seyn nicht entsprechen, daß wir uns auch in Dem, was wir zu wissen meinen, vielfach irren, und daß wir keineswegs Alles wissen, sondern trotz aller Fortschritte der Wissenschaft, noch immer — und wahrscheinlich für immer — nur ein sehr beschränktes Wissen besitzen, das sind Thatsachen, die noch kein Philosoph geleugnet hat und die natürlich auch Rosenkranz ausdrücklich anerkennt (S. 73. 83). Ist es aber so, so ist es nothwendig die erste Aufgabe der Philosophie, festzustellen, welches Denken eben ein Wissen sey, wie dieses Wissen zu Stande komme, und wie weit es reiche. Ja die Philosophie muß dem Irrthum und der Täuschung (dem Skepticismus) gegenüber erst nachweisen, daß wir überhaupt etwas wissen, daß wir berechtigt sind uns ein Wissen beizulegen, d. h. von gewissen Gedanken anzunehmen, sie seyen in Uebereinstimmung mit dem reellen Seyn. Das ist die Aufgabe der Erkenntnißtheorie und damit der Logik, sofern sie, wie gezeigt, der erste Theil der Erkenntnißtheorie ist und sofern gerade jene ersten Nachweisungen nur mittelst der logischen Denkgesetze, auf Grund einer entwickelten, dargelegten Denknothwendigkeit, die unser Denken beherrscht, geführt werden können.

Darauf läßt sich Rosenkranz so wenig als sein Meister Hegel ein. Er setzt die Identität von Denken und Seyn, wenigstens in Beziehung auf die logischen Bestimmungen (die Geltung der Kategorien), ohne Weiteres voraus. Er behauptet: „Im Begriff des Erkennens liegt der Begriff der Einheit der Gewißheit mit der Wahrheit, im Begriff des Denkens der Be-

griff der Einheit des Denkens mit dem Seyn;" ja er fügt ganz unbefangen hinzu: „Daß wir empiriſch dieſe Einheit nicht immer erreichen und daß in dem Verhältniß des denkenden Subjects zum objectiven Daſeyn die Möglichkeit einer Nichtübereinſtimmung liegt, iſt kein Grund, die Unabweislichkeit jenes Poſtulats zu negiren" (S. 83). Aber er vergißt uns zu ſagen, was denn die „Gewißheit" ſey, deren Einheit mit der Wahrheit im Begriff des Erkennens liegen ſoll, und ohne die kein Wiſſen und Erkennen ein Erkennen und Wiſſen wäre. Er zeigt nicht nur nicht, mit welchem Recht wir uns ein „Erkennen" beilegen und welches Denken ein Erkennen ſey, ſondern nicht einmal, daß und warum jenes „Poſtulat" der Einheit des Denkens und Seyns ein „unabweisliches" ſey. Und doch würde er, wenn er auf dieſe Erörterungen eingegangen wäre, ſich leicht überzeugt haben, daß alle Gewißheit nur das mittel- oder unmittelbare Bewußtſeyn der Denknothwendigkeit ihres Inhalts iſt, daß wir einer Sache nur gewiß ſind, ſofern wir ſie als ſeyend und reſp. ſo ſeyend denken müſſen, und daß alles Beweiſen nur ein Darlegen (zum-Bewußtſeyn-bringen) der Denknothwendigkeit iſt. Ebenſo kann die angebliche „Unabweislichkeit" jenes Poſtulats, wenn ſie wirklich beſteht, nur darauf beruhen, daß die Annahme einer Einheit von Denken und Seyn ſchlechthin denknothwendig iſt: denn „unabweislich" iſt ſelbſt nur ein andrer Ausdruck für „denknothwendig." Dieſe immanente, unſer Denken beſtimmende und leitende Denknothwendigkeit — ſofern ſie nach verſchiedenen Seiten hin ſich äußert — ſpricht ſich in den logiſchen Geſetzen und Normen unſers Denkens aus, d. h. die logiſchen Geſetze und Normen ſind nur der durch die Reflexion uns zum Bewußtſeyn gekommene und in Worte gefaßte Ausdruck (die Formel) für die verſchiedene Art und Weiſe, in welcher die immanente Denknothwendigkeit ſich manifeſtirt. Die Logik kann alſo keineswegs jene Identität von Denken und Seyn ohne Weiteres vorausſetzen oder „poſtuliren," ſondern wiſſenſchaftlich kann von ihr nur die Rede ſeyn, nachdem ſie von der Logik mittelſt der logiſchen Geſetze als eine denk-

nothwendige Annahme dargethan ist. Rosenkranz dagegen hat für sein Postulat und damit für die Behauptung, daß die logischen Kategorieen „in der Realität der Natur und des Geistes," in dem „Daseyn der Dinge und in den Handlungen der Menschen eine concrete Existenz haben" (S. 12), nur das eine Argument, daß er uns zu Gemüthe führt, wie wir doch „z. B. sagen, ein Stein sey nicht ohne Qualität und Quantität zu denken, er habe als dieser Inhalt diese Form, er habe als dieses eigenthümliche Ding eigenthümliche Eigenschaften, er sey ein Ganzes in seinen Theilen, er sei das Product eines morphologischen Processes, er sey einerseits Wirkung, andrerseits Ursache von Wirkungen u. s. w., d. h. alle logischen Kategorieen haben in ihm concrete Existenz" (Vorr. S. XV). Allerdings sagen „wir" so, d. h. das gemeine, unphilosophische Bewußtseyn nimmt das Alles ohne Weiteres an. Aber dieselben „Wir" sagen auch, daß dem Steine nicht nur irgend eine Qualität überhaupt, sondern diese bestimmte Farbe, dieser bestimmte Klang, Geschmack ꝛc. zukomme; und doch hat die Naturwissenschaft nachgewiesen, daß die Farbe ꝛc. physikalisch, an sich, etwas ganz Andres sey als wie sie uns in unsrer Sinnesempfindung erscheine, und daß also die Farbe, die wir sehen und dem Steine beilegen, ihm in Wahrheit nicht zukomme. Folglich kann wissenschaftlich auch nicht ohne Weiteres behauptet werden, daß der Stein realiter, an sich „eigenthümliche Eigenschaften" oder Qualität-überhaupt habe. Es muß vielmehr erst dargethan werden, daß, „obwohl die Kategorieen als Gedanken an sich von dem Gegebenen unabhängig sind," wir uns doch genöthigt sehen (und damit berechtigt sind), ihnen objective Gültigkeit beizumessen, d. h. anzunehmen, daß auch den Dingen an sich Qualität, Qantität ꝛc. „inhärire." Sind wir zu dieser Annahme genöthigt, so ist sie uns damit auch gewiß: wir wissen und können nicht mehr zweifeln, daß die Kategorieen auch „in der Realität der Natur und des Geistes existiren." Damit erst würde die Logik ihr Recht, als selbständige Disciplin gegenüber der Psychologie zu gelten, sich erstritten haben. Eben

damit aber würden wir auch die Einſicht gewonnen haben, daß die Logik keineswegs mit der Metaphyſik identificirt werden könne; daß ſie vielmehr die nothwendige Vorausſetzung aller Metaphyſik iſt, weil ſie nicht nur erſt nachzuweiſen hat, daß die logiſchen Kategorieen als Normen unſers Denkens auch eine metaphyſiſche Bedeutung haben, ſondern auch nur mittelſt der logiſchen Geſetze und Normen dargethan werden kann, daß überhaupt ein Metaphyſiſches, ein Prius von Vorausſetzungen und Bedingungen des Daſeyns der Natur und des menſchlichen Weſens, nothwendig anzunehmen ſey.

Roſenkranz dagegen iſt ſo befangen in dem Hegelſchen Syſtem, daß er trotz aller Einreden nicht nur die Identität von Denken und Seyn und damit der Logik und Metaphyſik feſthält, ſondern auch die ſ. g. „Selbſtbewegung des Begriffs," ein zweites Characteriſticum der Hegelſchen Logik, nach wie vor behauptet. Er proteſtirt nur dagegen, als habe Hegel unter dem ſich ſelbſt bewegenden Begriff einen „gnoſtiſchen Aeon" verſtanden. Hegel habe den Begriff „nicht hypoſtaſirt, ſondern mit jenem Ausdruck nur die Selbſtändigkeit bezeichnen wollen, welche der Begriff als eine ideelle Einheit hat, die ſich ſelbſt zu ihren Unterſchieden entfaltet." Dieſe Selbſtändigkeit, dieſe „Nothwendigkeit der immanenten Fortbewegung des Begriffs" habe man zwar ſonderbar gefunden, „aber nicht zu widerlegen vermocht" (S. 13). Was verſteht R. unter Widerlegen? Doch wohl den Nachweis, daß Hegel jene Selbſtbewegung des Begriffs nur behaupte, nicht aber dargethan habe, indem bei ihm ſelbſt (in ſeiner Logik) der Begriff nicht „ſich ſelbſt in ſeine Unterſchiede entfalte," nicht „nothwendig" ſich immanent fortbeſtimme, daß alſo dieſe Behauptung unbegründet und ſomit wiſſenſchaftlich ungültig ſey. Eine ſolche Widerlegung iſt bereits verſchiedentlich gegeben worden, — z. B. von mir in meiner Abhandlung „über Princip und Methode der Hegelſchen Philoſophie" (Halle, 1841). Da heißt es in Beziehung auf die angebliche Selbſtentfaltung oder immanente Fortbeſtimmung des Begriffs des reinen Seyns zum Begriff des Werdens: Dieſe Bewegung — daß nach Hegel

„Seyn in Nichts und Nichts in Seyn übergegangen sey und jedes in seinem Gegentheil verschwinde" — diese Bewegung macht offenbar nicht das Seyn oder Nichts selbst, sondern der denkende Philosoph. Er ist denkend vom Seyn auf das Nichts gekommen und umgekehrt vom Nichts zum Seyn zurückgegangen. Das reine Seyn, das schlechthin „Bestimmungslose," kann als solches ja unmöglich sich bewegen oder übergehen, und noch absurder ist die Behauptung des sich bewegenden Nichts. Man wende nicht ein, daß ja nach dem Standpunkte der Hegelschen Logik das Seyn oder der Inhalt des Denkens mit dem Denken Eins sey. Denn eben weil Denken und Seyn Eins sind, so ist das Denken [der Begriff] des Seyns dasselbe mit dem Seyn selbst, d. h. das Denken ist eben einzig und allein in der Bestimmung des Seyns, es hat zunächst durchaus noch keine andern oder weiteren Bestimmungen. Läßt sich also am Seyn selbst nicht zeigen, daß es sich bewege, übergehe, zeigt sich vielmehr nur, daß das Seyn = Nichts und das Nichts = Seyn ist und beide zugleich unterschieden sind, so kann gerade nach H.s eignem Standpunkt von Uebergehen und Sichbewegen gar nicht die Rede seyn. Gesetzt also auch H. hätte Recht, daß Seyn = Nichts und doch beide unterschieden wären [— was indeß im Vorhergehenden ebenfalls von mir „widerlegt" worden ist —], so hätte er doch eben nur diese Einheit und Unterschiedenheit nachgewiesen, keineswegs aber das Uebergehen des Einen in das Andre, woraus erst die beiden Formen des Werdens, das Entstehen und Vergehen, und damit der Begriff des Werdens selbst entspringt. Die Bewegung dieses Uebergehens ist in der That ein rein erschlichener, untergeschobener Begriff. Außerdem sind Uebergehen, Verschwinden, Sichbewegen concrete Ausdrücke der Vorstellung [der Erfahrung], deren Begriff von Hegel mit keinem Worte festgestellt ist" u. s. w. (a. a. O. S. 98 f.). Ebendaselbst ist weiter dargethan, daß bei dem Uebergange vom Werden zum Daseyn das angebliche „Verschwinden" von Seyn und Nichts, das zugleich das Verschwinden des Werdens oder Verschwinden des Ver-

ſchwindens ſeyn ſoll, wiederum nur erſchlichen, untergeſchoben ſey, indem nach Hegel ſelbſt Seyn und Nichts in Wahrheit nicht verſchwinden, daß alſo wiederum der Begriff des Werdens nicht ſich ſelbſt zum Begriff des Daſeyns entfalte oder fortbeſtimme (S. 91). Ja ebendaſelbſt iſt ganz allgemein behauptet und durch weitere Beiſpiele belegt worden, daß „Hegel mit ſeiner Methode keinen Schritt weiter kommen könne, ohne weſentliche Beſtimmungen in der bezeichneten Art, ganz äußerlich, ohne Begründung und Nothwendigkeit, in die Begriffsentwickelung hineinzutragen“ (S. 94 ff.). Noch vollſtändiger hat Trendelenburg in ſeinen Logiſchen Unterſuchungen durch alle Inſtanzen hindurch den Beweis geführt, daß Hegel nur durch fortwährendes Vorausſetzen und Einſchieben von empiriſchen Vorſtellungen und Begriffen die angebliche Selbſtbewegung des logiſchen Begriffs zu Stande bringt.

Dieſe Widerlegungen hätte Roſenkranz ſeinerſeits entweder widerlegen, ihre Falſchheit darthun, oder doch durch die That, d. h. durch ſeine eigne Darſtellung zeigen müſſen, daß der Begriff dennoch ſich ſelbſt bewege. Sehen wir aber zu, wie Roſenkranz vom Begriff des Seyns zu dem des Werdens gelangt, ſo finden wir zwar Abweichungen von Hegel, aber keine Verbeſſerungen. „Müſſen wir nun offenbar, behauptet er, im Seyn das Nichtſeyn, im Nichtſeyn das Seyn denken, ſo ergiebt ſich hieraus ein dritter Begriff, der des Werdens. Aus dem reinen Seyn als ſolchem, ohne das Nichtſeyn, kann nichts werden, denn es iſt ja ſchon; aus dem reinen Nichtſeyn als ſolchem, ohne das Seyn, kann auch nichts werden, denn es iſt ja nicht. Aber Seyn ohne Nichtſeyn, Nichtſeyn ohne Seyn ſind Abſtractionen. Der wirkliche Begriff des Seyns iſt, ein werdendes zu ſeyn, und der wirkliche Begriff des Nichtſeyns iſt ebenfalls ein werdendes zu ſeyn“ (S. 123). Woraus „ergiebt“ ſich nun hiernach der Begriff des Werdens? Offenbar nur aus dem eingeſchobenen Satze, daß aus dem reinen Seyn als ſolchem wie aus dem reinen Nichtſeyn als ſolchem „nichts werden könne,“ und aus der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß es gleichwohl

zum Werden kommen müsse. Allein eben dieß, daß es ein Werden (oder Werdendes) gebe und geben müsse, liegt ja offenbar weder im Begriffe des Seyns noch in dem des Nichtseyns noch auch in beiden zusammen, sondern ist eine bloße Voraussetzung, die der Philosoph anderswoher hinzubringt. Nicht also der Begriff des Seyns und des Nichtseyns entfaltet sich selbst zum Begriff des Werdens, nicht eine nothwendige Fortbestimmung des einen zum andern findet statt, sondern eine an dieser Stelle ganz willkürliche Voraussetzung des Philosophen bringt die Bewegung, den Uebergang vom Begriff des Seyns zu dem des Werdens hervor, und culminirt in der bloßen (durch nichts von ihm begründeten) Behauptung, „der wirkliche Begriff des Seyns sey ein werdendes zu seyn." Wäre diese Behauptung richtig, so würde darin zugleich liegen, daß der vorher von R. erörterte und festgestellte Begriff des reinen Seyns mit seiner „Prädicatlosigkeit" (dem angeblichen „Nichtseyn") ein unwirklicher war, und wenn er also nach R.'s Meinung sich selbst zum Begriff des Werdens entfaltete, so würde danach der unwirkliche Begriff des Seyns zum wirklichen Begriff desselben sich entfalten, — was doch wohl eine etwas bedenkliche Consequenz wäre, da nicht wohl einzusehen ist, wie das Unwirkliche sich selbst zum Wirklichen machen oder das Unwahre sich selbst zum Wahren fortbestimmen könne*). —

Aber nicht nur die angebliche Selbstentfaltung der einen Kategorie zur andern, sondern auch den Hegelschen Begriff der Kategorieen selbst glauben wir klar genug „widerlegt" zu haben. Was sind nach Hegel die Kategorieen? Wie R. behauptet, sind sie ihm nur „die ideellen Formen", die dem

*) Wenn R. behauptet: „Denke ich den Begriff des Grundes, des Allgemeinen, so muß ich auch den Begriff der Folge, des Besondern denken", so ist das zwar richtig, aber es liegt darin keineswegs eine immanente Fortbestimmung des einen Begriffs zum andern, sondern der Begriff des Grundes involvirt den der Folge: ich denke nicht erst den Begriff des Grundes und dann den der Folge, sondern indem ich jenen denke, muß ich zugleich diesen denken. Dasselbe gilt vom Allgemeinen und Besondern, aber keineswegs von allen kategorischen Begriffen.

Seyn (den Dingen) wie dem Denken „inhäriren", zunächst „immanente Bestimmungen" des Denkens (der Vernunft), aber auch „Bestimmungen des Seyns selber" (S. 42). Und wenn dagegen Hegel selbst sie als „die reinen Wesenheiten der Dinge", die logische Idee als „die absolute und alle Wahrheit" bezeichnet, welche durch die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes nur „die Bedeutung erhalte, die im concreten Inhalte als in ihrer Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit zu seyn", und wenn Hegel selbst demgemäß behauptet, „das Interesse der übrigen Wissenschaften sey nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondre Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind", — denn „es sey die eigne Thätigkeit der logischen Idee, sich zur Natur und zum Geiste weiterzubestimmen und zu entfalten", — so meint Rosenkranz, daß Hegel durch diese „emphatischen" Ausdrücke nur die hohe (metaphysische) Bedeutung der Logik und der logischen Kategorieen gegenüber der gemeinen Verstandesansicht habe hervorheben wollen. Wir dagegen glauben dargethan zu haben, daß Hegel's ganze Philosophie (Weltanschauung) fordert, die Kategorieen als die „reinen Wesenheiten" der Dinge zu fassen, und daß daher diese Bezeichnung der Hegelschen Auffassung vom Wesen und der Bedeutung der Kategorieen am besten entspricht. Denn wären die Kategorieen nur die ideellen Formen, nicht zugleich ursprünglich und principaliter die reinen Wesenheiten der Dinge, so fragt es sich nothwendig, wie die reellen Dinge zu diesen ideellen Formen gelangen? Rosenkranz giebt uns keine Antwort darauf. Nach Hegel aber kann die Antwort nur lauten: Dadurch, daß eben „die logische Idee — d. h. die Totalität der Kategorieen zu concreter Einheit zusammengefaßt — sich selbst zur Natur und zum Geiste weiter bestimmt und entfaltet." Das aber kann — wie wir des Weiteren gezeigt haben — nur bedeuten, daß das logische (allgemeine) Seyn, das logische Wesen, der logische Begriff, der als das ideelle metaphysische Prius dem reellen Seyn der Natur und des Geistes begrifflich

vorauszusetzen ist, zum reellen (concreten) Seyn in Natur und Geist sich selbst besondert und vereinzelt. Das reelle Seyn und Wesen ist nach Hegel durch nichts andres vom logischen Seyn und Wesen unterschieden als dadurch, daß dieses das Allgemeine, jenes das Besondre und Einzelne ist, in welches das Allgemeine sich dirimirt: erst mit seiner Besonderheit und Einzelheit erhält es zugleich implicite die inhaltliche (concrete) Bestimmtheit, durch die es von der an sich nur formalen (abstracten) Wesenheit der Kategorieen sich unterscheidet. Es ist mithin die Kategorie (der Begriff) des Seyns, die Kategorie des Wesens, die Kategorie des Begriffs, die Idee als Kategorie der Kategorieen, welche sich selbst entfaltend und damit sich dirimirend, specificirend, individualisirend, die reelle Mannichfaltigkeit des Seyenden, die mannichfaltigen Wesen, die mannichfaltigen Gattungen, Arten, Exemplare setzt. Damit erhält natürlich jedes reell Seyende die Form des Seyns-überhaupt und damit weiter des Werdens, des Daseyns, der Qualität, Quantität ꝛc.: denn es ist ja nur der concrete Ausdruck des Seyns-überhaupt, des Allgemeinen, das als solches in dem unter ihm befaßten Besondern und Einzelnen sich abbildet. Namentlich erhält Alles, was ist, die Form des Begriffs und seiner Entwickelung: denn es ist ja der Begriff als solcher, der absolute Begriff (die logische Idee), der zur Natur und zum Geiste sich fortbestimmt, d. h. der in die Besonderheit der mannichfaltigen Gattungen und Arten der Naturdinge (als in sein „Andersseyn") eingeht und in der Einzelheit (die in höchster Instanz die Subjectivität, der Geist ist) zu sich zurückkehrt. —

Ich habe diese ganze Auffassung der logischen Kategorieen nicht nur als unerwiesen, sondern auch als in sich unhaltbar dargelegt (System d. Logik S. 181 ff.). Ich habe aber auch jene andre Ansicht, welche mit der Kantischen übereinkommt, — nur daß sie die Kategorieen für die allgemeinen Formen nicht bloß des Denkens, sondern auch des Seyns erklärt, — also die Ansicht, welche Rosenkranz adoptirt und für die genuin Hegelsche erachtet, widerlegt, und dagegen zu zeigen gesucht, daß die Ka-

tegorieen nur als die immanenten Normen (die allgemeinen Beziehungs- und Gesichtspuncte) der unterscheidenden Denkthätigkeit gefaßt werden können, daß sie als solche Normen unser unterscheidendes Denken (durch das wir allein zu Wahrnehmungen, Vorstellungen ꝛc. gelangen) immanent leiten, daß sie aber — so gewiß wir den logischen Denkgesetzen gemäß das Daseyn reeller Dinge und zwar an sich unterschiedener mannichfaltiger Dinge annehmen müssen — zugleich eine unterscheidende Urthätigkeit voraussetzen, welche ihnen gemäß die Dinge unterschieden und damit als mannichfaltige von unterschiedlicher Beschaffenheit gesetzt, sowie ihnen gemäß das Verhalten der Dinge (ihre Verhältnisse) und den Zusammenhang derselben unter einander (ihre Ordnung = Weltordnung) bestimmt habe *) Ich habe namentlich darauf hingewiesen, daß selbst, wenn man die Hegelsche Auffassung und damit die Hegelsche Weltanschauung gelten ließe, sie doch im Grund die von mir dargelegte involvire und bestätige. Denn offenbar könne weder das Allgemeine des Begriffs in das Besondre sich dirimiren (übergehen), noch das Absolute die mannichfaltigen Naturdinge — sey es durch Selbstentfaltung zur Natur oder, wie R. will, durch schöpferische Thätigkeit — setzen, ohne sich in sich und resp.

*) Nichtsdestoweniger behauptet Rosenkranz, daß ich in meiner Logik „bei aller Opposition gegen Hegel doch in der Hauptsache die Hegelsche Trichotomie von Seyn, Wesen und Begriff in den Urkategorieen des Seyns, in den Verhältnißkategorieen des Wesens und in den Ordnungskategorieen des Begriffs wiederhole", und daß daher auch bei mir „die ursprüngliche Auffassung Hegel's durchschimmere" (S. 19). Ich überlasse es dem Urtheil des geneigten Lesers, ob jene Trichotomie als die „Hauptsache" in Betreff der Auffassung der Logik und der logischen Kategorieen anzusehen sey. Ich bemerke nur, daß selbst in dieser „Hauptsache" meine Auffassung nicht mit der Hegelschen übereinstimmt. Denn ich habe in Wahrheit nicht drei, sondern vier Klassen von Kategorieen unterschieden, nämlich 1. die Urkategorieen, 2. die einfachen Beschaffenheitskategorieen (die R. um der „Hauptsache" willen weggelassen hat), 3. die Verhältnißkategorieen und 4. die Ordnungskategorieen. Damit soll nicht gesagt seyn, daß ich nicht dem Studium der Hegelschen Logik im Einzelnen wie im Ganzen viel verdankte. Aber in der Hauptsache dürfte doch meine Auffassung von der Hegelschen sehr verschieden seyn.

die Dinge von einander zu unterscheiden, ohne also die logischen Kategorieen insofern vorauszusetzen, als dieselben nun einmal die Normen jeder unterscheidenden Thätigkeit sind und nur mittelst ihrer mannichfaltige Unterschiede, Verhältnisse ꝛc. gesetzt werden können.

Diese Behauptung bestätigt Rosenkranz wiederum in seiner Darstellung der Logik. Denn er bemerkt zuvörderst, daß nach Hegel das Bewußtseyn zunächst „als sinnliche Gewißheit, als Wahrnehmen und Verstand das Object in seiner empirischen Vereinzelung ergreife" [was offenbar nur möglich ist durch Unterscheiden des Einzelnen vom Einzelnen —], daß es das Object „sodann nach den wesentlichen sich gleich bleibenden Bestimmungen [d. h. nach den Kategorieen] zu unterscheiden suche", — daß ferner der Geist „als Aufmerken auf sich selbst als Inhalt, den er von anderm Inhalt zu unterscheiden bemüht ist, eingehe" u. s. w. (S. 52). Er bemerkt ferner: Wenn wir zu denken anfangen, werden wir einen Begriff von allen andern absondern müssen, wir werden diejenigen Bestimmungen an ihm festhalten müssen, die ihn specifisch von andern Begriffen unterscheiden" ꝛc. (S. 75). Der erste Anfang des Denkens ist also ein Unterscheiden: denn jenes Absondern eines Begriffs von den übrigen ist doch kein räumliches Trennen, sondern ebenfalls nur ein erstes unmittelbares Unterscheiden; nur indem wir ihn von andern unterscheiden, wird er ein bestimmter Begriff, d. h. dadurch erhält jeder Begriff erst seine Bestimmtheit, wie er nur entsteht, indem wir die Dinge in Beziehung auf ihre wesentliche Gleichheit oder auf das ihnen Gemeinsame (Allgemeine) unterscheiden. — Ja R. beginnt den ersten Abschnitt seiner Darstellung mit dem Satze: „Nehmen wir an, daß das Denken, als frei von dem Gegensatz des Sub-Objectiven sich selbst bestimmt, so ist der Begriff des Seyns der erste, zu welchem es sich von sich unterscheidet" (S. 111). Und das erste Capitel seines ersten Abschnitts eröffnet er mit der Behauptung: „Seyn ist unmittelbar in sich bestimmt: es ist unmöglich es nicht als ein in sich bestimmtes zu denken" (S. 116). Und

warum ist es unmöglich, das Seyn nicht als ein in sich bestimmtes zu denken? Offenbar doch nur darum, weil, wie ich dargethan habe, jede Bestimmtheit ein Unterschied ist, und weil es uns unmöglich ist, das schlechthin Ununterschiedene, das als solches auch das schlechthin Ununterscheidbare ist, (denn wäre oder würde es von einem Andern unterschieden, so wäre es vielmehr ein Unterschiedenes, also nicht mehr ein schlechthin Ununterschiedenes), zu denken, weil wir also ein schlechthin Unbestimmtes (Unbestimmbares) nicht zu denken vermögen. Denn eben unser Denken, d. h. aller Inhalt unsers Bewußtseyns, kommt — wie ich durch alle Instanzen nachgewiesen zu haben glaube — nur durch die unterscheidende Thätigkeit unsers Geistes zu Stande; und diese Thätigkeit vermag nur sich zu vollziehen, indem sie gemäß den Kategorieen als Normen ihres Verfahrens thätig ist. Denn wie macht es das Denken wohl, wenn es, wie R. will, sich von sich unterscheidet und sich damit die Selbstbestimmung des Seyns giebt? Damit bestimmt es doch wohl sich selbst als Seyn im Unterschiede von sich als Denken. Aber wie kann es sich als Seyn und als Denken unterscheiden, ohne eben damit einen Unterschied zwischen Seyn und Denken zu setzen? Und worin besteht dieser Unterschied? So wie diese Frage beantwortet werden soll, so könnte doch nur gesagt werden, daß das Seyn vom Denken in irgend einer Beziehung, sey es in Beziehung auf Qualität oder Quantität, Modalität, Form und Inhalt, Wesen und Erscheinung, oder in Beziehung auf Thätigkeit (Grund und Folge, Ursache und Wirkung) ꝛc. unterschieden sey, — d. h. der Unterschied wäre nur ein wirklicher, bestimmter Unterschied, wenn er gemäß einer jener Kategorieen gesetzt und bestimmt wäre. — Endlich erklärt R. selbst: „Nichtseyn ist die Urform aller Unterscheidung, ohne welche keine Bewegung, kein Spielraum, kein Streben, keine Thätigkeit, kein Leben denkbar wäre" (S. 123); und, fügen wir hinzu, ohne welche auch kein Denken denkbar wäre, denn Denken ist Thätigkeit. Wenn aber sonach Nichtseyn die Urform aller Unterscheidung ist (— und allerdings ist re-

latives Nichtseyn ein wesentliches Moment im Begriff des Unterschieds), so kann doch diese Urform auch nur von der Natur der unterscheidenden Thätigkeit und des Unterschieds aus als das, was sie ist, erkannt und dargethan werden. Und wenn der Begriff des Nichtseyns (der Negation) bei R. wie bei Hegel ein so wesentliches Moment aller weiteren Begriffsentwickelung ist, daß ohne ihn kein Fortschritt möglich ist (— denn auf ihm beruht ja Hegel's dialektische Methode), so kann offenbar die ganze Entwickelung nur vom Begriff des Unterscheidens und des Unterschieds ausgehen.

In der That lassen sich die Schwierigkeiten, welche der Begriff des Negativen darbietet, nur lösen, wenn man ihn auf den Begriff des Unterschieds zurückführt und aus der Natur der unterscheidenden Thätigkeit herleitet. Das bestätigt wiederum R. selbst, indem er zwar in Hegel's Satz: Seyn = Nichts ꝛc., den Widerspruch, der darin liegt, anerkennt *) und deshalb einen andern Weg einschlägt, aber ebenfalls nicht zum Ziele gelangt. Nachdem er nämlich ausgeführt hat, daß „der Begriff des Seyns überhaupt der einfachste sey, weil er als solcher keine weitere Bestimmung habe", und daß von ihm „nichts ausgesagt werden könne, weil ja, um ihn zu setzen, vielmehr von Allem abstrahirt werden müsse", macht er den Uebergang zum Nichtseyn mit dem Satze: „Untersuchen wir aber den Begriff des Seyns, so entdecken wir, daß die Prädicatlosigkeit desselben sein Prädicat ausmacht; wir finden also in seiner Bestimmungslosigkeit selbst eine Bestimmung. Setzen wir dieselbe für sich, so haben wir einen vom Begriff des Seyns unterschiedenen Begriff, den des Nichtseyns" (S. 120). Allein abgesehen davon, daß wir jene „Entdeckung" von der Prädicatlosigkeit des Seyns als seinem Prädicate nur machen können, sofern und indem wir das reine Seyn von einem andern (bestimmten) Seyn unter-

*) Er erklärt ausdrücklich S. 122: „Keineswegs aber ist Seyn und Nichts dasselbe, denn dann wäre ja weder das Seyn Seyn noch das Nichtseyn Nichtseyn."

ſcheiden — denn nicht an ſich, ſondern nur im Unterſchiede von einem beſtimmten Seyn kann die Beſtimmungsloſigkeit ſelbſt als eine Beſtimmung gefaßt werden — abgeſehen alſo von dem inneren Widerſpruche, daß damit der Begriff des reinen Seyns aufgegeben wird, indem ihm ein anderes Seyn in Gedanken gegenübergeſtellt wird, ſo iſt ja mit dem Begriff der Beſtimmungsloſigkeit, auch wenn er willkührlich für ſich geſetzt wird, keineswegs der Begriff des Nichtſeyns gewonnen. Denn die Beſtimmungsloſigkeit iſt eben nur Negation der Beſtimmung, nicht aber Negation des Seyns. Soll ſie = Nicht-ſeyn ſeyn, ſo müßte erſt gezeigt werden, daß das Seyn mit ſeinem Prädicate der Beſtimmungsloſigkeit identiſch ſey, — womit aber das Prädicat aufhören würde Prädicat zu ſeyn, da ihm ein von ihm unterſchiedenes Subject gänzlich fehlte: wir hätten dann gar nicht den Begriff des Seyns, ſondern nur den der Beſtimmungsloſigkeit vor uns, und von einem Nichtſeyn im Unterſchiede vom Seyn könnte mithin doch nicht die Rede ſeyn. Es bleibt alſo bei dem Seyn und ſeiner Beſtimmungsloſigkeit; wir kommen keinen Schritt weiter. Und wenn Roſenkranz, um doch den Hegelſchen Satz einigermaßen zu rechtfertigen, bemerkt: Seyn und Nichtſeyn ſey inſofern daſſelbe, als von beiden nichts ausgeſagt werden könne, ſo widerſpricht er nur ſich ſelber, indem er ja ausdrücklich dem Seyn das Prädicat der Beſtimmungsloſigkeit vindicirt hat. Auch bleibt, wenn Beſtimmungsloſigkeit = Nichtſeyn iſt, immer noch der Widerſpruch zu löſen, wie dem Seyn das Prädicat des Nichtſeyns zukommen könne. — Dennoch ſteht R.'s Auffaſſung der Wahrheit näher. Denn in der That kann das Nichtſeyn — aber freilich nicht als Nichtſeyn-ſchlechtweg, ſondern als relatives Nichtſeyn — nur als Prädicat, weil nur als Moment des Unterſchieds gefaßt werden. Als Prädicat legen wir es nothwendig jedem Seyendem (jedem Stoffe der unterſcheidenden Thätigkeit) bei, indem wir ein Seyendes von einem andern unterſcheiden, d. h. indem wir es denken: denn eben damit, daß es von einem andern unterſchieden und ſomit nicht das andre iſt, kommt ihm in Be-

ziehung auf das andre das Prädicat des Nichtseyns zu oder ist es selbst ein relativ Nichtseyendes. Dieser Prädicatbegriff des Nichtseyns, eben weil er ein Prädicatbegriff ist, kann unmöglich vom Begriff des Seyns aus, sondern nur vom Begriff des Unterscheidens und des Unterschieds aus gewonnen werden. Denn nur sofern und indem die Dinge (d. h. irgend ein Object, sey es ein bloß gedachtes, Vorstellung, Begriff, oder ein seyendes) unterschieden werden, kann ihnen irgend ein Prädicat — und wäre es auch nur das Prädicat des relativen Nichtseyns — beigelegt werden, und nur sofern die Dinge unterschieden sind, kann ihnen irgend ein Prädicat zukommen (inhäriren). — Das ist Alles so klar und einleuchtend, daß wir kein Wort weiter hinzufügen.

Auch R.'s Darstellung verfolgen wir daher nicht weiter in's Detail hinein: das verbietet schon der Mangel an Raum. Die Sache selbst fordert nur, dem Leser die Grunddifferenz unsrer Ansicht darzulegen und unsre Einwendungen gegen die Rosenkranz-Hegelsche Auffassung so weit zu begründen, daß er sich selbst ein Urtheil zu bilden vermag. Die Widerlegung derselben müssen wir den Hegelianern anheimgeben, und erinnern in dieser Beziehung daran, daß unsre Zeitschrift sich ausdrücklich erboten hat, dem Kampfe der älteren Systeme wider ihre Gegner zum Kriegsschauplatz zu dienen. Die Hegelianer haben von diesem Anerbieten noch keinen Gebrauch gemacht. Sie fahren fort, alle Widerlegungen des Hegelschen Standpuncts entweder zu ignoriren oder einfach zu versichern: man habe Hegel nicht zu widerlegen vermocht, klagen aber dafür desto lauter, daß man die Hegelsche Philosophie als besiegt, abgethan ꝛc. betrachte und auf Grund aller möglichen Anschuldigungen verwerfe, obwohl man sie wenig oder gar nicht kenne. Darin mögen sie zum großen Theil Recht haben. Aber sie tragen insofern selbst die Schuld dieses beklagenswerthen Verfahrens, als sie gerade diejenigen Einwendungen, die in streng wissenschaftlicher Form ihnen entgegentreten, unbeachtet lassen.

Ob Rosenkranz's Verbesserungen der Hegelschen Logik, die

er (Vorr. S. VIII und Einleit. S. 28 ff.) wiederholt darlegt und zu rechtfertigen ſucht, wirkliche Verbeſſerungen ſind und mit dem Hegelſchen Syſtem als einem Ganzen und deſſen Grundlagen ſich vertragen, überlaſſen wir den Hegelianern zu unterſuchen und zu unterſcheiden. Für uns, die wir die Hegelſche Grundanſicht vom Weſen der Logik und der logiſchen Kategorieen für falſch erachten müſſen, hat dieſe Erörterung keine Bedeutung.

H. Ulrici.

Einleitung in die Philoſophie und Grundriß der Metaphyſik. Zur Reform der Philoſophie. Von Dr. J. Frohſchammer, ordentl. Profeſſor an der Univerſität zu München. München, 1858.

Ein Werk, das eine Reform der Philoſophie verſpricht, muß vor Allem die Aufmerkſamkeit einer philoſophiſchen Zeitſchrift auf ſich ziehen. Denn leider bedarf unſre Philoſophie einer gründlichen Reform. Darüber ſind alle ſtrebſamen Geiſter einig, und von verſchiedenen Seiten, hier durch Ausbeſſerung oder Weiterführung der älteren Syſteme (namentlich Hegel's, Herbart's, Kant's), ja ſogar durch Zurückgehen bis auf die Scholaſtik des Mittelalters, namentlich auf Thomas von Aquino, dort durch Aufſtellung neuer Principien oder durch Neugeſtaltung der Logik und Erkenntnißtheorie und reſp. der Pſychologie, haben tüchtige Kräfte die Aufgabe zu löſen geſucht. Aber bis jetzt ſcheint noch nicht das Wort des Räthſels gefunden zu ſeyn; noch keiner der verſchiedenen Verſuche hat eine mehr als partielle Theilnahme und Zuſtimmung gefunden. Schon das verdient daher unſre Anerkennung, daß der Verf. unter ſolchen Umſtänden den Muth nicht verloren hat, mit einem neuen ſelbſtſtändigen Löſungsverſuche hervorzutreten. Dieſer Muth iſt um ſo höher anzuſchlagen, als der Verf. Katholik iſt, — wie ſich ſchon aus der beſtändigen ſorgfältigen Rückſichtsnahme ergiebt, die er den von katholiſcher Seite ausgehenden Beſtrebungen, an den Aquinaten und reſp. Ariſtoteles wieder anzuknüpfen, zu Theil werden läßt. Nichtsdeſtoweniger tritt er nicht nur dieſen Beſtrebungen

mit unbefangener Kritik entgegen, sondern vertheidigt auch mit Entschiedenheit die Freiheit der Wissenschaft, die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Religion und Theologie, und steht daher insofern ganz auf dem Boden der neueren Philosophie, als er von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß nicht durch eine „Umkehr der Wissenschaft", sondern nur durch den Fortschritt auf dem Wege der freien Forschung das große Ziel zu erreichen ist.

Es versteht sich von selbst, daß wir ihm darin vollkommen beistimmen. Aber auch in dem, was er als nächstes Ziel der philosophischen Bestrebungen betrachtet: die Lösung des Zwiespalts zwischen Glauben und Wissen, Speculation und exacter Wissenschaft durch Begründung eines neuen Systems der Metaphysik, sind wir mit ihm einverstanden. Denn die Metaphysik — wenn sie überhaupt möglich und haltbar zu begründen ist — bestimmt nicht nur den Charakter jedes einzelnen Systems, sondern in ihr allein können die höchsten Probleme der Wissenschaft, so weit sie überhaupt lösbar sind, ihre Lösung finden und die Resultate aller übrigen Disciplinen der Philosophie ihre wahre Bedeutung erhalten. Daraus folgt von selbst, daß eine Reform der Philosophie, von welchem Puncte sie auch immer ausgehen möge, nur in einer Reform der Metaphysik ihren Kern und Mittelpunct haben kann. Ja auch darin stimmen wir mit dem Verf. überein, daß die Metaphysik nicht wohl von der Religionsphilosophie getrennt werden kann. Denn wenn sie doch das Daseyn Gottes, sein Wesen und Verhältniß zur Welt oder, wenn man lieber will, Wesen und Begriff des Absoluten zu erforschen und festzustellen hat, so kann sie nicht umhin, auch den Ursprung der Religion, die Entstehung des Gottesbewußtseyns und damit die Grundfrage der Religionsphilosophie zu erörtern: nur in ihr wiederum kann auch auf diese Frage eine entscheidende Antwort gesucht werden. — Ebenso endlich finde ich mich zu meiner Freude hinsichtlich einzelner Cardinalpuncte der philosophischen Controverse in einem wenn auch nicht vollständigen, doch wesentlichen Einklang mit dem Hrn. Verf. So in Betreff

des alten Streites zwiſchen Idealismus und Realismus (Empirismus), Rationalismus und Senſualismus; in Beziehung auf Weſen und Begriff der Vernunft oder doch hinſichtlich des ihr eigenthümlichen Erkenntnißobjects; in Betreff der Bedeutung des Willens für die Gewinnung wahrer Einſicht und tieferer Erkenntniß u. A.

Um ſo mehr bedaure ich, gerade in der Hauptſache, auf dem Wege, welchen der geehrte Hr. Verf. zu dem geſteckten Ziele hin eingeſchlagen hat, ihm nicht folgen zu können. Zwar verwirft er keineswegs jene Bemühungen, welche zunächſt durch ein tieferes Eindringen in den Gegenſtand der logiſchen und erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen eine neue, beſſere Grundlage für die metaphyſiſche Forſchung zu gewinnen ſuchen. Aber ſie ſind ihm doch von ſo untergeordneter Bedeutung, daß er die Erkenntnißtheorie, und mit ihr die Logik (Ontologie) und Pſychologie, nicht einmal als Theile (Disciplinen) der Philoſophie, geſchweige denn als Fundament des philoſophiſchen Syſtems gelten laſſen will. Dieß iſt der erſte Punct, in welchem ich von dem Hrn. Verf. abweiche oder ihm doch nur inſoweit zuſtimmen kann, als er mit der Verwerfung jener Disciplinen zugleich die einſeitige Anſicht verwirft, welche die ganze Philoſophie in Logik, Erkenntnißtheorie und Pſychologie aufgehen laſſen will. Der Verf. ſetzt ſeinerſeits Zweck und Aufgabe der Philoſophie in die Begründung und den Ausbau der Metaphyſik; Philoſophie iſt ihm nichts als Metaphyſik, aber Metaphyſik im weiteren Sinne, d. h. die Wiſſenſchaft, welche nicht nur Daſeyn und Weſen Gottes zu erforſchen, ſondern im untrennbaren Zuſammenhange mit dieſer Hauptaufgabe, von der Idee Gottes aus, die Religionsphiloſophie, Ethik und Rechtsphiloſophie auszuführen, Natur und Geſchichte in ihrem dunkeln Urſprung, Weſen und Ziel zu erklären, und ſo eine allumfaſſende Weltanſchauung in wiſſenſchaftlicher Form zu entwickeln hat. Er will die „Wiſſenſchaft von der menſchlichen Erkenntnißthätigkeit" nur darum von der Philoſophie ausſchließen, weil ſie eine beſtimmte eigenthümliche Wiſſenſchaft ſey, welche „der Wiſſenſchaft von der höheren Wahr-

heit und vom letzten Grunde alles Seyns und aller Vollkommenheit" ebenso geschieden gegenüberstehe wie etwa die Naturwissenschaft oder die Mathematik, und welche auf den Namen der Philosophie als der nach „Weisheit" strebenden Wissenschaft keinen Anspruch habe (S. 33 f.). — Aber, möchten wir fragen, ist es nicht weise und somit philosophisch, nur das zu erstreben, was man zu erreichen vermag, und somit erst die Mittel, die man besitzt, zu untersuchen, ehe man an die Ausführung eines bestimmten Zwecks geht? — Der Verf. behauptet selbst, „unsre Annahme des Wahren im Sinne von Vollkommenheit müsse erst eine Begründung und Rechtfertigung erhalten", ehe sie wissenschaftliche Geltung beanspruchen könne (S. 32). Diese Begründung soll jedoch nach ihm nur in einer „vorhergehenden Erforschung des Grundes der Vollkommenheit" bestehen, also in der „Beantwortung der Frage, ob ein solcher (objectiver) Grund da sey oder nicht." Allein der nächste Grund unsrer Annahme des Wahren liegt nothwendig in unserm eignen Wesen, in unserm Denken und Erkennen. Denn es ist eben unsre Annahme, und die nächste Frage ist mithin, wie wir zu dieser Annahme kommen: nur aus der Beantwortung dieser erkenntnißtheoretischen Frage kann sich ergeben, „ob unsre Annahme von Wahrheit im höhern Sinne berechtigt und objectiv begründet oder ob sie bloß subjectiv und grundlos sey," d. h. ob sie einen objectiven Grund habe oder nicht. Der Verf. ferner räumt selbst ein, daß die einseitig idealistische Auffassung unsrer Erkenntnißthätigkeit den Schein der Richtigkeit für sich habe; „denn sowohl bei unsern Anschauungen und Vorstellungen, als auch bei unsern Begriffsbildungen und Urtheilen scheinen wir immer es nur mit unsrer eignen Thätigkeit zu thun zu haben, nicht mit äußern, von uns und unsrer Thätigkeit verschiedenen Gegenständen: bei der Anschauung und Vorstellung werden wir nur einer Modification unsrer Natur oder bestimmter Organe derselben inne, bei den Urtheilen nur unsrer eignen Thätigkeit" (S. 39). Er sucht diese Auffassung zu widerlegen. Aber eben damit erörtert er eine Frage, die unbestreitbar in die Erkenntnißtheorie gehört,

und beweiſt ſomit durch die That, daß es nicht möglich iſt, auch nur Begriff und Aufgabe der Philoſophie feſtzuſtellen, ohne in erkenntnißtheoretiſche Unterſuchungen verſtrickt zu werden.

Dennoch ſoll Kant Unrecht gehabt haben, ſolche Unterſuchungen an die Spitze der Philoſophie zu ſtellen. Denn nach dem Verf. „haben wir gar keinen Grund, Mißtrauen in unſer unmittelbares Bewußtſeyn zu ſetzen, unſre geiſtig-ſinnliche Natur in ihrer unmittelbaren Thätigkeit als täuſchend, als corrumpirt zu betrachten.“ Allein, möchten wir wiederum fragen, iſt es denn richtig, was das unmittelbare Bewußtſeyn annimmt, daß die Dinge an ſich ſo beſchaffen ſeyen wie ſie uns erſcheinen? Irren wir uns denn nicht vielfach in unſern Wahrnehmungen und Beobachtungen, Annahmen und Urtheilen? Und behauptet nicht die Naturwiſſenſchaft *bewieſen* zu haben, daß die Farben und Töne, die wir percipiren, an ſich etwas ganz Andres ſeyen als wie ſie uns erſcheinen? Allerdings haben wir „keinen Grund, unſrer reflexiven Denkthätigkeit *mehr* zu vertrauen als der unreflectirten unmittelbaren, noch dürfen wir ohne Weiteres die letztere für „corrumpirt“ oder für einen bloßen „Täuſchungsapparat“ erachten. Wohl aber haben wir unter den gegebenen Umſtänden allen Grund, nach den *Kriterien* der wahren Erkenntniß im Unterſchied von Irrthum und Täuſchung zu fragen, und danach zu forſchen, was wir als ein wirkliches Wiſſen gegenüber der unmittelbaren Erſcheinung, der bloßen ſubjectiven Meinung, der willkührlichen Annahme ꝛc. betrachten dürfen. Der Verf. behauptet freilich, „die Gewißheit, daß unſern Sinneswahrnehmungen eine Außenwelt und unſerm unmittelbaren Denken gedachte Gegenſtände entſprechen, — dieſe Gewißheit ſey entweder unmittelbar gegeben und vorhanden, oder ſie ſey unerreichbar.“ Allein geſetzt auch, dieß wäre richtig (was wir beſtreiten müſſen), ſo iſt es doch nach dem Verf. ſelbſt jedenfalls Sache der Philoſophie, zunächſt Weſen und Begriff der Gewißheit-überhaupt feſtzuſtellen, demnächſt aber nach dem Grunde jener unmittelbaren Gewißheit zu fragen. Denn ſo gewiß die unmittelbare Annahme einer höheren Wahrheit ohne Erforſchung ihres

Grundes keine wissenschaftliche Berechtigung hat, so gewiß muß dasselbe von jener Gewißheit gelten, die ja zunächst auch nur eine unmittelbare Annahme oder (subjective) Ueberzeugung ist. Ob das „Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit unsrer Natur", wie der Verf. anzunehmen scheint, der Grund derselben sey, erscheint einerseits zweifelhaft, so lange Wesen und Begriff der Gewißheit überhaupt noch gar nicht festgestellt ist; andrerseits müßte doch wiederum der Grund dieses Vertrauens erforscht seyn, ehe wissenschaftlich von ihm die Rede seyn könnte. Indem wir fordern, in einer Erkenntnißtheorie Wesen und Grund der Gewißheit, die an dem Inhalt dieser oder jener Annahme haftet, und damit Wesen und Grund unsres Wissens festzustellen, ehe man an den Aufbau der Wissenschaft gehe, setzen wir keineswegs voraus, was wir erst beweisen oder prüfen wollen, nämlich die Zuverlässigkeit unsers Denkens und Erkennens. Denn die Erkenntnißtheorie will gar nicht untersuchen, *ob* unser Denken und Erkennen zuverlässig sey oder nicht, sondern *worin* es zuverlässig sey und *wieweit* seine Zuverlässigkeit reiche, d. h. worin Wesen und Grund der Gewißheit und resp. Ungewißheit bestehe und wie weit unser Wissen als Wissen sich erstrecke. Bei dieser Untersuchung könnte sich allerdings ergeben, daß unser Denken und Erkennen nur darin zuverlässig oder daß nur das als gewiß anzusehen sey, daß wir vom reellen Seyn und Wesen der Dinge nichts wahrhaft zu erkennen vermögen, d. h. der Skepticismus, der zu diesem Resultate gekommen zu seyn behauptet, darf nicht von vornherein ohne Weiteres abgewiesen werden. Es kann mithin der Erkenntnißtheorie auch nicht der alte Einwand — den der Verf. zu wiederholen nicht verschmäht — entgegengehalten werden, als gleiche sie dem Manne, der nicht eher in's Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könnte. Im Gegentheil, — wie es keineswegs widersinnig, sondern sehr zweckmäßig ist, erst die Bewegungen, die zum Schwimmen nothwendig sind, kennen zu lernen, ehe man an's Schwimmen selbst geht, ebenso wenig ist es widersinnig, erst zu erforschen, wie und wodurch wir zur Erkenntniß gelangen und worin Erkennen und Wissen

vom bloßen Meinen und Glauben, Gewißheit von Ungewißheit, Wahrheit von Irrthum und Täuschung sich unterscheiden, ehe man sich daran macht, ein System der Wissenschaft aufzubauen. Denn so lange jenes nicht festgestellt ist, so lange wird es stets zweifelhaft bleiben, ob dieß System auch in allen seinen Theilen Wissenschaft enthält, ja ob es den Namen eines wissenschaftlichen Systems verdient.

Die Nothwendigkeit dieser Voruntersuchung drängt sich der Philosophie so unabweislich auf, daß auch der Verf. sich ihr nicht zu entziehen vermag. Nicht nur in dem ersten Abschnitt seiner Schrift, der von der Aufgabe und dem Begriff der Philosophie handelt, mischen sich, wie schon gezeigt, erkenntnißtheoretische Erörterungen ein, sondern die beiden folgenden Abschnitte, über Gründung der Metaphysik oder Fundamentalphilosophie und über Princip und Methode der Philosophie, beschäftigen sich fast durchgängig mit solchen Erörterungen, und selbst bei der Frage über das Verhältniß von Philosophie und Theologie wie in dem Grundriß der Metaphysik, den der 5. Abschnitt entwirft, kehren sie verschiedentlich wieder. In der That ist es ja unmöglich, die Metaphysik zu begründen und sie, wie der Verf. will, als Fundamentalphilosophie auszuweisen, ohne die Frage zu beantworten, „ob eine Erforschung und Erkenntniß des Absoluten oder Gottes für den Menschen überhaupt möglich und erreichbar sey", und eventuell „wie, auf welchem Wege, auf welche Grundlage hin Gott erkannt werden könne?" Diese Frage stellt daher der Verf. mit Recht an die Spitze seiner „Gründung der Metaphysik"; und an sie schließen sich dann — wiederum unvermeidlich — weitere Untersuchungen an über das Verhältniß des Gefühls zum Gedanken, und des Denkens zur Sprache ꝛc. (S 84 f.), über die Art und Weise, in der bisher die Philosophie zur Erkenntniß Gottes zu gelangen versucht hat (S. 91 f.), über die Entstehung der ersten Vorstellungen im Kinde, über den Ursprung der Vernunfterkenntniß und des religiösen Glaubens (S. 100, 103, 108 f.), insbesondre über die Möglichkeit einer Gotteserkenntniß durch bloße Naturbetrachtung und dabei über die lo-

gische Zulässigkeit eines Schlusses vom Relativen auf das Absolute (S. 111, 113 f.), endlich über die natürlichen und geschichtlichen Bedingungen der menschlichen Erkenntniß überhaupt (S. 136). Alle diese Erörterungen sind offenbar ebenso rein erkenntnißtheoretischer Natur als der weitere Nachweis, daß, wenn wahre Wissenschaft zu Stande kommen solle, zunächst das Grundprincip der Philosophie gefunden und festgestellt werden müsse, daß ohne das Selbstbewußtseyn kein Wissen eines Andern möglich sey, daß die inductive und die deductive Methode gleich berechtigt seyen und Anwendung finden müssen, „je nach dem Erforderniß, wie es die Zeit und die Entwickelung der Wissenschaft mit sich bringt" ꝛc. (S. 178 ff. 189), — Nachweisungen, welche den Hauptinhalt des dritten Abschnitts über Princip und Methode der Philosophie bilden. —

Vermag aber sonach die Philosophie keinen Schritt in der Lösung ihrer Aufgabe zu thun, ohne in erkenntnißtheoretische Fragen verstrickt zu werden, so kann sie nicht umhin, die Beantwortung dieser Fragen als einen *Theil* ihrer Aufgabe und zwar als den *ersten* Theil derselben, also die Erkenntnißtheorie als eine ihrer Disciplinen und zwar als die *erste* derselben anzuerkennen. Daraus aber folgt unmittelbar, daß nicht die Metaphysik, wie der Verf. will, sondern die Erkenntnißtheorie als die wahre Fundamentalphilosophie zu erachten ist. Denn mag es immerhin nur „im Lichte der (metaphysischen, wissenschaftlichen) Gotteserkenntniß uns möglich seyn, die Räthsel des Daseyns zu lösen und begründete Urtheile über Wahrheit und Vollkommenheit alles sinnlichen und geistigen Seyns zu fällen", — als *Fundamentaldisciplin* im philosophischen *System* kann doch nur diejenige Wissenschaft angesehen werden, auf deren Forschungen und Ergebnisse allein die Metaphysik ihrerseits *gegründet* werden kann. Und gesetzt auch, daß „durch die Erkenntniß Gottes alle übrigen philosophischen Disciplinen (Religionsphilosophie, Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie, Geschichts- und Naturphilosophie) erst *möglich* würden", — was doch nur in dem sehr eingeschränkten Sinne wahr ist, daß sie eine *be-*

friedigende Erkenntniß nur insoweit gewähren, als unsre Gotteserkenntniß eine befriedigende ist, — immer würde doch diejenige Disciplin als Fundamentalphilosophie vorangestellt werden müssen, durch deren Ermittelungen die Metaphysik selbst erst „möglich" wird. Wie diese Disciplin als ein Theil der Aufgabe der Philosophie mit den anderweitigen Zielpuncten der philosophischen Forschung in Einklang zu setzen und mit den übrigen Disciplinen unter den Einen Begriff der Philosophie zu befassen sey, — ist eine Frage, deren Beantwortung wiederum zu den Aufgaben der Philosophie gehört, und auf die sich allerdings kaum eine Antwort dürfte finden lassen, wenn man von vornherein das Wesen der Philosophie in die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes setzt, — die aber von selbst sich beantwortet, wenn man zunächst die Philosophie nur als freie voraussetzungslose Forschung definirt (eine Definition, die keineswegs ausschließt, daß ihr letztes Ziel die Erkenntniß Gottes sey). —

Hätte der Hr. Verf. seine erkenntnißtheoretischen Erörterungen, statt sie gelegentlich einzuflechten, systematisch zusammengefaßt und damit eine Erkenntnißtheorie seiner Untersuchung vorausgeschickt, so würde, glauben wir, seine Grundanschauung sich klarer herausgestellt und einen besseren Halt gewonnen, vielleicht aber auch sich modificirt haben. Was u. E. gegen dieselbe einzuwenden seyn dürfte, gründet sich wenigstens wiederum vorzugsweise auf erkenntnißtheoretische Sätze, in denen wir dem Verf. nicht beistimmen können. Es handelt sich zunächst um das Princip der Philosophie; von ihm ist ja nothwendig alles Uebrige abhängig. Hier kommt der Verf. zu dem Resultat: das Princip (Grundprincip einer Wissenschaft) „muß Quelle und Norm der Erkenntniß, muß unmittelbar im Subjecte gegeben seyn, nicht erst von außen von ihm aufgenommen werden, und muß durch dasselbe lebendig seyn und sich bethätigen können, muß endlich unbestreitbar und unmittelbar gewiß seyn und also nicht selbst erst eines Beweises und damit eines andern Princips bedürfen." Er kritisirt und verwirft die bisher aufgestellten Principien; nur Descartes' Cogito ergo sum erkennt er

insofern an, als es die Selbstgewißheit, die im Selbstbewußtseyn liege und mit ihm identisch sey, ausspreche und das Selbstbewußtseyn die Grundbedingung alles Denkens und Erkennens wie seiner Zuverlässigkeit und Gewißheit sey; jedoch könne das Selbstbewußtseyn nur als formales, nicht als reales Princip, nur als Princip des Wissens, der Gewißheit, nicht als Princip des Erkennens, der Wahrheit gelten", da es „in Bezug auf sachliche Erkenntniß nicht über sich hinauskomme, nicht fremdes, andres Seyn aus sich erkennen könne" (S. 193). — Wir meinen dagegen, daß das Selbstbewußtseyn auch nicht einmal als formales Princip der Philosophie genügt. Denn zunächst ist es keineswegs mit der Selbstgewißheit identisch; beide fallen vielmehr — scheinbar wenigstens — nur so weit in Eins zusammen, als das Bewußtseyn des eignen Selbst sich anscheinend unmittelbar mit der Gewißheit des eignen Seyns verbindet; im Uebrigen enthält das Selbstbewußtseyn Vieles, das mir keineswegs unmittelbar gewiß ist. Nur so weit aber als seine Gewißheit reicht, kann es — nach des Verf. eigner Definition — Princip der Philosophie seyn. Es fragt sich also vor allen Dingen, was denn diese Gewißheit sey, durch die jedes Princip, sey es formales oder reales, erst Princip wird. Denn die Philosophie kann nicht ohne Weiteres behaupten, daß dieß oder jenes unmittelbar gewiß sey, ohne wenigstens zu sagen, was unter Gewißheit zu verstehen sey; sie kann nicht ohne Weiteres auf Thatsachen des Bewußtseyns — etwa auf die Thatsache, daß das Selbstbewußtseyn jene Selbstgewißheit des eignen Seyns involvire — sich berufen, sowenig als auf Thatsachen der empirischen Erkenntniß, ohne festzustellen, was eine Thatsache sey und worauf die Gewißheit, die dem Thatsächlichen einwohne, beruhe, — also wiederum, worin denn die Gewißheit überhaupt bestehe und ob sie sich nicht auf etwas Andres gründe, das dann als ihr Grund zugleich der Grund jeder principiellen Wahrheit seyn würde. Hätte der Verf. sich auf diese Erörterungen eingelassen, so würde er nicht die Denknothwendigkeit als Princip bloß darum verworfen haben, weil sie „in sich un-

lebendig und unfruchtbar ſey" und weil ſie „nur die Form des Wirkens eines Princips, nicht dieſes ſelbſt bezeichne" *). Denn ſo richtig es auch iſt, weil es unmittelbar im Begriffe der Denknothwendigkeit liegt, daß dieſelbe auf einer Nöthigung unſers Denkens beruhe und daß daher dasjenige, von dem dieſe Nöthigung ausgeht, der letzte Grund (und inſofern das Princip) der Denknothwendigkeit ſey, ſo kann doch dieſes „Nöthigende" wie jedes andre Princip nur als Princip gelten, wenn und ſoweit es ſich als denknothwendig erweiſt. Denn es iſt nun einmal — wie wir wiederholentlich und bis jetzt unwiderlegt dargethan haben — nur dasjenige gewiß für uns, was wir — als ſeyend und reſp. ſo ſeyend — denken müſſen, d. h. alle Gewißheit iſt nur die uns (mittel- oder unmittelbar) zum Bewußtſeyn kommende Denknothwendigkeit. Kann alſo nur dasjenige als Princip gelten, dem unumſtößliche Gewißheit innewohnt, ſo iſt jedes Princip nur durch ſeine Denknothwendigkeit Princip, d. h. die Denknothwendigkeit iſt das Princip jedes Princips, weil ſie allein es zum Principe macht. Die Frage, ob die Denknothwendigkeit, ſofern ſie eine Nöthigung unſers Denkens iſt, nicht ihrerſeits einen Grund haben müſſe, iſt damit keineswegs abgewieſen, ſondern im Gegentheil durch die Denknothwendigkeit ſelbſt gefordert. Denn jede Frage nach Grund und Urſache iſt nur berechtigt, weil neceſſitirt durch das Denkgeſetz der Cauſalität, daß jedes Geſchehen (jede Wirkung) einen Grund (eine Urſache) vorausſetze. Dieſes Geſetz wie jedes logiſche Geſetz iſt aber nur ein concreter Ausdruck der unſer Denken beherrſchenden Denknothwendigkeit: wir müſſen eben (der Natur unſers Denkens gemäß) denken, daß jedes Geſchehen ſeinen Grund haben müſſe. Ein Grund der Denknothwendigkeit

*) Den zweiten Einwand, daß die Denknothwendigkeit nicht als eigenthümliches Princip der Philoſophie bezeichnet werden könne, weil gerade das philoſophiſche Wiſſen wohl am meiſten unter allen Wiſſenſchaften zugleich eine ethiſche That, alſo eben ſo gut als freies Wiſſen zu bezeichnen ſey, läßt der Verf. ſelbſt fallen, indem er (S. 200) nachweiſt, daß der Wille und die Freiheit nicht Princip der Philoſophie ſeyn könne.

würde also doch nur infolge der Denknothwendigkeit angenommen und der gefundene Grund nur insoweit für gewiß und wahr erachtet werden können, als er sich als denknothwendig erweist. Da dieß von jedem Principe gilt, so ist unbestreitbar die Denknothwendigkeit als Grund aller Gewißheit das formale Princip all' unsers Wissens und Erkennens. Denn wie alles Wissen (Gewußte) nur Wissen ist durch die ihm zukommende Gewißheit, so ist auch jede Erkenntniß nur Erkenntniß, soweit ihr die Gewißheit der Wahrheit inhärirt. Von diesem formalen Principe aus ist aber auch allein zu einem realen oder materialen Principe der Philosophie zu gelangen. Denn es ist klar, daß nur Dasjenige reales Princip der Wissenschaft seyn kann, was als der reale Grund der Denknothwendigkeit, also als letzter Grund aller Gewißheit und damit all' unsers Wissens und Erkennens sich erweist. Daß dieser Grund in letzter Instanz Gott sey, bestreiten wir zwar keineswegs, ist aber u. E. erst nachzuweisen, d. h. seine Denknothwendigkeit darzulegen.

Diesen Nachweis tritt der Verf. an, indem er nach einer kritischen Beseitigung der bisherigen Begründungen der Metaphysik das wahre, allein haltbare Fundament derselben und damit der Philosophie überhaupt zu legen unternimmt. Er zeigt, daß der alte ontologische Beweis für das Daseyn Gottes nichts beweise, meint indeß, daß er sich ohne Schwierigkeit in einen stringenten Beweis (nämlich in den vom Verf. selbst formulirten) umbilden lasse. Den s. g. kosmologischen und teleologischen Beweis berücksichtigt er ebenfalls nur in ihrer alten (Kantischen) Form, ohne auf neuere Umgestaltungen derselben Rücksicht zu nehmen, und verwirft sie zum Theil aus den alten Kantischen Gründen, zum Theil indem er weiter als Kant geht und behauptet, daß „vom Relativen zum Absoluten kein geebneter stetiger Steg führe und daher ein Schluß vom Einen auf das Andre nur durch einen Sprung über eine unendliche Kluft möglich sey", und daß überhaupt „das Endliche und die Welt, deren Ende im Großen und Kleinen wir nicht einmal kennen und be-

weisen können, zunächst nichts aussage als sich selbst, sein eignes Daseyn und seine Eigenschaften und Gesetze" (S. 114). Wir können dem Verf. darin zwar keineswegs beistimmen; wir haben im Gegentheil (in dieser Zeitschr. Bd. XXVIII, 1856, S. 91 ff.) zu zeigen versucht, daß sich von der Erkenntniß der Natur und unsers eignen Wesens aus allerdings das Daseyn Gottes beweisen lasse, und der Verf. hat diese unsre Beweisführung nicht widerlegt. Wir haben jedoch (a. a. O.) selbst anerkannt und räumen ihm daher willig ein, daß diese Beweise keine *streng* wissenschaftliche, keine *mathematische* Beweiskraft haben und daher kein Wissen, sondern nur einen (wissenschaftlichen) Glauben an das Daseyn Gottes begründen können; nur müssen wir nach den von uns dargelegten erkenntnißtheoretischen Principien und Resultaten von vornherein bezweifeln, daß ein mathematischer Beweis vom Daseyn Gottes überhaupt möglich sey. Dagegen stimmen wir darin mit dem Verf. vollkommen überein und haben es (a. a. O. S. 130 f.) selber nachgewiesen, daß die Beweise für das *Daseyn* Gottes — gesetzt auch sie wären völlig stringent — den *Gedanken* Gottes und seiner Wesenheit *voraus*setzen und daß dieser Gedanke *nicht* aus der Betrachtung der Natur oder unsers eignen Wesens hervorgehen könne, sondern eine andre Quelle (— die danach nur Gott selbst seyn kann) haben müsse. Und noch jetzt müssen wir behaupten, was wir a. a. O. ausgesprochen haben: „wie das Kind die Perception eines Rothen, Harten ꝛc. erst haben muß, ehe es das Bewußtseyn und die Gewißheit vom reellen Daseyn eines solchen Gegenstands gewinnen kann, so setzt jeder Beweis die Vorstellung dessen, was er beweisen will, nothwendig voraus. Und so gewiß ich keine Wirkung *als* Wirkung, kein Bedingtes *als* Bedingtes fassen kann, ohne die wenn auch dunkle Vorstellung einer Ursache, einer Bedingung und damit eines Unbedingten *bereits zu haben* (— denn die Bedingung, wie wir klar dargethan zu haben glauben, ist *an sich*, *begrifflich*, nothwendig unbedingt, und darum allerdings ein Schluß vom Bedingten auf das Unbedingte, vom Relativen auf das

Absolute, nicht nur möglich, sondern nothwendig —), so gewiß kann ich das weltliche Werden und Geschehen mit seinen natürlichen bedingten (selbst wieder nur bewirkten) Ursachen und Bedingungen gar nicht *als* Wirkung, *als* bedingt erkennen und von ihm auf das Daseyn einer letzten, unbedingten Ursache (Bedingung) schließen, ohne den wenn auch noch völlig unklaren Gedanken einer solchen Ursache bereits zu haben. Ebenso wenig vermögen wir ein gesetzliches, geordnetes, zweckmäßiges Geschehen *als* solches, noch das Sittengesetz *als* Gesetz, als *gegebene* (nicht selbstgemachte oder zufällig vorhandene) Norm zu denken, ohne den Gedanken einer *nach* Gesetzen, *nach* Ordnungsprincipien, *nach* Zwecken wirkenden Thätigkeit, ohne die Vorstellung eines Sittengesetz*gebers* bereits zu haben. Und endlich, was die Hauptsache ist, wir vermögen überhaupt das Endliche gar nicht *als* Endliches zu fassen, ohne es vom Unendlichen zu unterscheiden, ohne also den Gedanken des Unendlichen, wenn auch nur als dunkle Gefühlsperception, bereits zu haben. Alle Beweise, wenn sie auch die objectiv gültigen Gründe des Glaubens an das Daseyn Gottes in logische Form gebracht ausdrücken, sind sonach doch insofern ungenügend, als sie den ersten Ursprung der Idee Gottes und damit unsers Glaubens nicht nur nicht darlegen, sodern gerade zeigen, daß das Erkennen Gottes in und aus der Natur und unserm eignen Wesen nicht ein ursprüngliches Erfassen der Idee selbst seyn kann und somit kein eigentliches Erkennen ist, sondern nur ein *Wiedererkennen* Dessen, was subjectiv, im Geiste, wenn auch als bloße Ahnung oder dunkle Gefühlsperception, bereits vorhanden war" (a. a. O. S. 130 f.).

Was wir den Gedanken Gottes als des absoluten schöpferischen Geistes genannt und in seinem ersten Ursprung als Ahnung oder bloße Gefühlsperception bezeichnet haben, nennt der Verf. das Gottesbewußtseyn. Von ihm aus, durch Erforschung seines Ursprungs, will er den seines Erachtens allein stichhaltigen, wahrhaft stringenten Beweis für das Daseyn Gottes führen. Allein abgesehen davon, ob ihm dieß gelungen, so erschwer

er ſich ſein Unternehmen dadurch, daß er unter jenem Gottesbewußtſeyn ausdrücklich das allgemeine, hiſtoriſche (religiöſe) Gottesbewußtſeyn verſteht, und wiederholentlich behauptet, die Vernunft — die ihm das Vermögen der Gotteserkenntniß, des Vernehmens des Göttlichen iſt — „bedürfe der Anregung und Bildung durch hiſtoriſche Einwirkung"; denn der Menſch ſey kein bloßes Naturweſen, ſondern ein hiſtoriſches, und darum ſey die natürliche Vernunft nur die hiſtoriſch- und reſp. religiös-gebildete Vernunft (S. 154). Durch die Gründung ſeines Beweiſes auf dieß hiſtoriſch gebildete religiöſe Bewußtſeyn und durch ſeine Verwerfung aller übrigen Beweiſe, hat jedenfalls ſeine Argumentation ſehr an Klarheit und Feſtigkeit verloren. Denn es leuchtet ein, daß jene Sätze, durch die wir die Unmöglichkeit des Urſprungs der Gottesidee aus der Betrachtung der Natur und unſers eignen Weſens darzuthun geſucht (und auf die des Verf. Nachweiſungen im Weſentlichen hinauslaufen), nur Gültigkeit haben, wenn und ſofern Gott als der abſolute Geiſt, als abſolutes Seyn und Weſen gefaßt wird und die Berechtigung dieſer Auffaſſung dargelegt iſt. Allein im hiſtoriſch-religiöſen Gottesbewußtſeyn erſcheint Gott keineswegs überall ſo aufgefaßt; das ganze Heidenthum, wenn ihm auch das Göttliche und Natürliche keineswegs unmittelbar und ſchlechthin einerlei iſt, identificirt doch (wie der Verf. anerkennt), das göttliche Weſen mit den geheimen, unbekannten Naturpotenzen, welche das einzelne Seyn, Werden und Geſchehen hervorrufen und beſtimmen. Jedenfalls iſt das hiſtoriſch-religiöſe Gottesbewußtſeyn ſo mannichfaltigen, zwieſpältigen, ja widerſprechenden Inhalts, daß ſich eine beſtimmte Idee vom Weſen Gottes nicht aus ihm entnehmen läßt. Das Allgemeine, Uebereinſtimmende ſeines Inhalts erſtreckt ſich nur auf die ſehr unbeſtimmte Annahme vom Daſeyn irgend einer höheren, die einzelnen Dinge und die Schickſale der Menſchen beeinfluſſenden Macht, eben damit aber nicht einmal auf das Daſeyn Gottes als Gottes. Denn wenn die Neger ihren Fetiſchen eine ſolche höhere Macht beilegen, ſo iſt damit offenbar nicht das Daſeyn eines abſolu-

ten Wesens von ihnen angenommen, da ihre Fetische keineswegs als absolute Mächte von ihnen gedacht werden, ebenso wenig als von jenen Zauberern (Schamanen), die nach dem Glauben einer großen Anzahl von Völkern eine magische Gewalt über die höheren göttlichen Mächte ausüben, ja ebenso wenig als selbst von den Griechen, deren Götter doch nur idealisirte Menschen mit einer bestimmten Macht über ein einzelnes Gebiet der Natur und der Menschenwelt, nicht aber absolute Mächte waren.

Wer also vom historisch-religiösen Gottesbewußtseyn ausgehen will, muß jedenfalls ein bestimmtes Kriterium aufstellen, mittelst dessen sich Wahrheit und Irrthum, Richtiges und Falsches im Inhalt desselben unterscheiden lassen. Das erkennt auch der Verf. an, und meint ein solches Kriterium eben damit gefunden zu haben, daß er den Grund und Quell des Gottesbewußtseyns nachweist. Dabei setzt er stillschweigend voraus, daß das historische Gottesbewußtseyn allgemein das Bewußtseyn vom Daseyn eines absoluten Wesens, einer absoluten Macht sey. Dieß Gottesbewußtseyn, behauptet er (S. 207. 219 ff.), müsse, da es weder auf natürlichem Wege (aus der Natur) entstanden noch sein Inhalt aus der Natur- und Weltbetrachtung gewonnen seyn könne, zunächst auf einer besondern Geistespotenz des Menschen beruhen, und diese Potenz, diese Kraft, die ihn faktisch befähige ein Gottesbewußtseyn zu haben, und die wir Vernunft nennen, sey zugleich das wahre Princip der Philosophie. [Aber in Wahrheit ist ja vielmehr die Thatsache, daß es ein allgemeines historisches Gottesbewußtseyn gebe, der Ausgangspunct und damit das Princip; denn von dieser Thatsache aus wird erst geschlossen, daß es im Menschengeiste eine besondre „eigenthümliche" Potenz geben müsse, die ihn befähige ein Gottesbewußtseyn zu haben; — und ist jene Thatsache und dieser Schluß so „unbestreitbar und unmittelbar gewiß", daß sie als Princip der Philosophie und als Basis eines streng wissenschaftlichen Beweises für das Daseyn Gottes gelten könnte?] Eine reine leere Kraft, fährt der Verf. fort, eine Kraft ohne allen Inhalt, ohne alle Substanz sey nicht zu

denken und finde in der Natur nirgend eine Analogie: jede Kraft habe einen urſprünglichen Gehalt, ſey Etwas oder ſey in oder an Etwas; und jede habe einen ſolchen urſprünglichen Inhalt, der zu ihrer Thätigkeit in angemeſſenem homogenen Verhältniß ſtehe. [Aber welchen „Inhalt" hat z. B. die Anziehungskraft? Und wenn jede Kraft Etwas iſt, folgt daraus, daß ſie einen „Inhalt" haben müſſe? oder daß das Etwas, in oder an welchem ſie iſt, ihr Inhalt ſey? iſt ſie nicht vielmehr der Inhalt dieſes Etwas?] Daher, ſchließt der Verf., ſey auch dem menſchlichen Geiſte in Bezug auf Gotteserkenntniß ein beſtimmtes homogenes „Prius" zu vindiciren, welches „das Weſen und die Kraft" jener Potenz des Gottesbewußtſeyns, alſo Weſen und Kraft der Vernunft bilde, und das man als angeborene oder urſprünglich immanente Gottesidee bezeichnen könne. [Aber die Vernunft iſt ja ſelbſt eine „Potenz oder Kraft"; iſt alſo die Gottesidee ihrerſeits das „Prius" und „das Weſen und die Kraft" dieſer Kraft der Vernunft, ſo wäre ſie ja der Grund oder die Urſache der Vernunft, mithin unmöglich ihr „urſprünglich" immanent, unmöglich ihr „aprioriſcher Inhalt"; vielmehr wäre erſt zu zeigen, wie dieſes ihr eignes Prius zu ihrem Inhalt werde, womit es zugleich erſt zu einer „Idee" werden würde]. Dieſe immanente Gottesidee, dieſen „weſentlichen Gehalt der Vernunft" ſucht dann der Verf. näher zu beſtimmen. Als bloßes todtes Bild von Gott, behauptet er, könne ſie nicht gefaßt werden; denn wie käme dieß in das geiſtige Weſen des Menſchen und wie paßte es in die Lebendigkeit deſſelben? Man werde alſo unter Gottesidee eine lebendige Kraft oder Potenz des Geiſtes zu verſtehen haben, die ihn befähigt, Göttliches, wo es ihm entgegentritt, zu erkennen und vom Ungöttlichen zu unterſcheiden, und überhaupt Göttliches geiſtig zu ſchauen, d. h. ein Bewußtſeyn davon zu erlangen. Allein damit ſtimmt nicht recht, wenn der Verf. dann doch wieder die Vernunft als die „Quelle" der Gotteserkenntniß, als „Kraft und Norm dazu" bezeichnet und ſie von der Gottesidee unterſcheidet, indem er behauptet: darin, daß der Menſch nicht bloß aufnehmen könne,

was ihm von Gott gesagt werde, sondern auch prüfe und beurtheile oder wenigstens die Fähigkeit habe zu prüfen und zu beurtheilen, ob dasselbe von Gott wirklich gelten könne oder nicht, darin zeige sich deutlich, „daß die Vernunft einen aprioriſchen Inhalt und zwar ein bestimmtes, wenn auch zuerst nur potentielles Gottesbild (Idee) haben müsse“ (S. 222). Unmittelbar darauf indeß heißt es dann wieder, die Vernunft „fasse zwar wohl kein fix und fertiges Bild von Gott in sich, habe aber dennoch einen aprioriſchen Inhalt, der nicht bloß die Kraft, sondern auch die Norm der Erkenntniß in sich fasse, weil sonst die Kraft rath- und ziellos-wirken müßte.“ — Die Meinung des Verf. scheint zu seyn, die Vernunft sey zwar die ursprüngliche Kraft der Gotteserkenntniß, aber sie müsse als ihren Inhalt zugleich eine bestimmte Norm für ihre erkennende Thätigkeit in sich tragen, weil sie sonst rath- und ziellos wirken und resp. das Göttliche vom Ungöttlichen, das Wahre vom Falschen in dem historisch gegebenen Gottesbewußtseyn, nicht zu unterscheiden vermöchte; diese Norm sey die ihr ursprünglich immanente Gottesidee, d. h. ein zwar bestimmtes, aber zunächst nur potentielles, unbewußtes Gottesbild, das erst Actualität gewinne, indem es sich „zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß Gottes entwickele.“ Demnach wäre die immanente Gottesidee des Verf. dasselbe, was wir als das wahre Wesen der logischen und resp. ethischen Kategorieen dargethan zu haben glauben, eine Norm der unterscheidenden Thätigkeit des Geistes. Allein wenn dieß die Meinung des Verf. ist — was wir indeß nicht mit Sicherheit behaupten können — so fragt es sich doch zunächst noch, warum die logischen Kategorieen der Qualität und Quantität, der Wesenheit, der Substanz, des Grundes und der Ursache ꝛc., und resp. die ethischen Kategorieen des Wahren, Guten und Schönen, nicht genügen sollen, um Göttliches, „was uns entgegentritt“, zu erkennen und Wahres und Falsches im historisch gegebenen Gottesbewußtseyn zu unterscheiden, zumal wenn die Vernunft die „specifische, eigenthümliche“ Potenz der Gotteserkenntniß wäre. Namentlich aber fragt es sich, wo das

hiſtoriſch gegebene Gottesbewußtſeyn herkomme, ohne das die Vernunft ſich angeblich nicht entwickeln und ſomit keine Gotteserkenntniß hervorrufen (das potentielle Gottesbild nicht zum Bewußtſeyn bringen) könne? Der Verf. nimmt, um dieſe Schwierigkeit zu löſen, zu der viel beſtrittenen Hypotheſe einer „Uroffenbarung Gottes an die erſten Menſchen" ſeine Zuflucht, und muß dann durch weitere Hypotheſen zu zeigen ſuchen, wie es gekommen, daß dieſe Uroffenbarung verloren gegangen oder in die mannichfaltigen Irrthümer des Heidenthums, mit denen die beglaubigte Geſchichte wie die älteſte Tradition anfängt, ſich zerſetzt habe (S. 395 ff.).

Nachdem der Verf. in der angegebenen Weiſe das Weſen und den Begriff der Vernunft feſtgeſtellt, ſchließt er: „Wäre die Gottheit nicht wirklich, nicht exiſtirend, ſo könnte es ein Vermögen zum Bewußtſeyn des Göttlichen, Uebernatürlichen nicht geben, denn es hätte nirgend woher ſeinen Urſprung nehmen können, da, wie gezeigt, die Natur daſſelbe nicht hervorbringen konnte: wenn das Abſolute gar nicht iſt oder exiſtirt, giebt es auch keine Bewußtſeynspotenz in Betreff deſſelben." Dieſer Schluß iſt ſein Beweis für das Daſeyn Gottes. Wir überlaſſen es dem geneigten Leſer zu beurtheilen, ob derſelbe mit ſeinen Prämiſſen und ſeiner Ausführung vor den bisherigen Verſuchen gleicher Art an Stringenz und ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit ſo viel voraus hat, als der Verf. meint.

H. Ulrici.

Das Intereſſe für Philoſophie in Deutſchland und Frankreich.

Widerſprechende Urtheile darüber zuſammengeſtellt

von

Dr. Jürgen Bona Meyer.

„So eilig bei uns der kleinſte franzöſiſche Roman, das unbedeutendſte franzöſiſche Drama überſetzt, früher ſogar nachgedruckt wurde, ſchreibt Roſenkranz in der Vorrede zu ſeiner

„Wissenschaft der logischen Idee", so ist doch die Bekanntschaft der Deutschen Philosophen mit der Französischen und Belgischen Philosophie in der Regel eine außerordentlich geringe. Aber die Bewegung der Philosophie in Frankreich und Belgien wird, mit speciellster Bezugnahme auf die Deutsche, eine immer lebhaftere." Und Ulrici in der Vorrede zu seinem Buch „Glauben und Wissen" bemerkt mit einem von ungünstiger Meinung über das gegenwärtige Interesse Deutschlands für die philosophische Speculation geleiteten Seitenblick: „Vielleicht finden sich in Deutschland doch noch Einige, die eine solche Schrift der Beachtung werth halten. In Frankreich, Belgien, Italien, England, scheint ein regeres philosophisches Interesse erwacht zu seyn." Ulrici meint, man fühle dort deutlicher als bei uns, daß gegen das Gift des Materialismus und Sensualismus die Umkehr der Wissenschaft und die Fesselung des weiterstrebenden Gedankens durch die Principien abgelebter Systeme nur die Hülfe eines Quacksalbers gewähre, die statt eines Gegengifts nur neues Gift hinzufüge. — Auch Ritter in der Vorrede zu seinem „System der Logik und Metaphysik" stimmt in diesen Ton der Klage ein, indem er schreibt: „Was die deutschen Philosophen mit Anstrengung ihrer beßten Kräfte erforscht haben, wird von dem deutschen Volke verschmäht; die Philosophie scheint zu andern Völkern auswandern zu wollen."

Hätte es mit dieser und ähnlichen Aeußerungen, deren sich manche anführen ließen, seine volle Richtigkeit, so müßte man also denken, Deutschland habe aufgehört das gelobte Land der Philosophie zu seyn, das Ausland strebe nun nach der Besitznahme dieses bisher deutschen Bodens und wir Deutschen müßten mit Beschämung auf das philosophisch gewordene Ausland hinblicken. Wie verhält es sich nun mit der Wahrheit solcher Urtheile in Rücksicht auf Frankreich? —

Wir beleuchten nicht genugsam die philosophische Entwicklung dieses Landes, darin stimme ich Rosenkranz sicherlich bei; aber ich könnte der Meinung nicht seyn, daß wir dazu bisher weniger Ursache gehabt hätten als jetzt. Um den Ruhm

deutſcher Univerſalität zu rechtfertigen, hätten wir ſchon längſt bei größerer Kunde von Deſtutt de Tracy, Maine de Biran, Jouffroy, Couſin, Ch. de Remuſat (um nur an einige vielleicht noch bekannte Namen zu erinnern) uns abgewöhnen müſſen, zu wiederholen, daß man in Frankreich keine Denker finde. Das Intereſſe für Philoſophie in Frankreich iſt allerdings in letzter Zeit lebhafter, allgemeiner geworden, aber nicht originaler. Gegenwärtig herrſcht dort eine viel größere Zerfahrenheit der Beſtrebungen als unter uns und der wiſſenſchaftliche Zuſammenhang fortſchreitender philoſophiſcher Gedankenentwicklung ſelbſt auf den Gebieten, auf denen wir unverkennbar wenn gleich nicht unter dem geräuſchvollen Lärmen unfehlbar herrſchender Syſteme Schritt für Schritt weiter kommen, — auf den Gebieten der Logik, Pſychologie und Aeſthetik, meine ich — iſt viel geringer dort als bei uns. Was wir in Frankreich gegenwärtig mehr als geſchieht zu betrachten hätten, iſt das dortige Studium der Geſchichte der Philoſophie und beſonders, worauf auch Roſenkranz hinweiſt, die dortige Aufnahme unſerer deutſchen Philoſophie. Wir könnten aus der franzöſiſchen Auffaſſung und Faſſung deutſcher Gedanken gewiß Manches lernen, und müßten eifriger darauf bedacht ſeyn, Mißverſtändniſſe zu berichtigen, wenn wir wollen, daß die Philoſophie eine univerſal menſchliche Arbeit erfülle, wie jede andere Wiſſenſchaft.

Es iſt in der That auffallend, mit welchem Eifer gegenwärtig die deutſche Philoſophie in Frankreich betrachtet wird. Gleichviel ob geachtet oder geächtet, hat ſie ſich die Anerkennung ihrer Bedeutung errungen und die Einſicht allgemeiner verbreitet, daß man ohne genaue Kenntniß von ihr nicht fortſchreiten kann. Das habe ich nirgend unumwundener ausgeſprochen gefunden, als in dem Buche Vacherot's: La métaphysique et la science. In ſeiner Vorrede p. XXXIV heißt es: „On a réussi à effrayer l'esprit français par le tableau des excès de l'école allemande, et en même temps à l'égayer par les bizarreries scolastiques de son langage. Mais à défaut des idées et des formules, les instincts, les aspirations de cette philosophie

ont gagné la pensée française. S'il y a chez nous aujourd'hui, je ne dis pas une doctrine, mais un sentiment vivant, un mouvement d'esprit véritable, c'est la philosophie allemande ou une philosophie analogue qui en est l'objet ou le but. Toute philosophie qui en fait abstraction pour revenir, soit au XVII., soit au XVIII. siècle, n'est plus de notre temps. Si le principe de la pensée moderne est Descartes, le principe de la pensée contemporaine est Kant. — En France, en Europe comme en Allemagne, il n'y a de philosophie vraiment actuelle et vivante que celle qui procède de la grande école critique du dernier siècle. — L'Allemagne a fait son oeuvre métaphysique à sa façon, avec les qualités et les défauts qui lui sont propres. Cette oeuvre est finie, au moins dans le domaine de la spéculation. En dépit des excès, et ses réactions provoqués par les excès, la grande pensée de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hegel a passé dans la substance de l'esprit allemand. — L'oeuvre de la France est encore à faire, après les grands, les excellents travaux d'érudition et de critique historique dont la philosophie éclectique a donné le signal et l'exemple; la question métaphysique y est à réprendre au point où l'a laissée l'école de Kant." — Doch ſoll hier der Faden nur wieder aufgenommen werden, um dem Weſen nach Hegel's Philoſophie als den Weg zur metaphyſiſchen Wahrheit zu erfaſſen, wie Vacherot im vol. 2. p. 322 ff. entretien 13: Philosophie du 19 siècle zeigt. „La conclusion à tirer de cette revue des écoles et des doctrines contemporaines", ſo ſchließt er dort, „c'est que la philosophie de Hegel est encore à cette heure la seule grande école métaphysique du siècle. Sauf l'abus des formules, elle en a l'esprit et en exprime la pensée. Aussi, bien qu'elle semble condamnée à ne plus rien produire de fort et de grand, inspire-t-elle toujours de ses formules et de ses idées les écoles postérieures. Depuis elle, il n'a point paru une doctrine, une pensée de quelque valeur qui n'ait jailli de cette source. Vivante on morte, elle est encore le der-

nier système de la pensée philosophique. Je dis système, ne croyant pas qu'aucune autre doctrine de notre siècle, quoiqu'elle vaille, mérite ce nom. Elle reste donc debout, malgré les déclamations de nos théologiens et les répugnances de nos beaux esprits, attendant toujours qu'on la juge et qu'on la remplace. Mais pour faire l'un et l'autre, il faut se donner la peine de la connaître et de la comprendre: cela vaudrait mieux que de la décrier sans raison, après l'avoir célébrée sur parole. D'ailleurs, il s'agit moins, à mon sens, de la remplacer que de la continuer. Elle a rouvert à la métaphysique une carrière où la pensée moderne n'a qu'à marcher, avec la science positive pour guide, en s'éclairant des grandes idées de cette école, sauf à en répudier les formules scolastiques et le mauvais langage."

Vergleicht man dieſe Aeußerungen Vacherot's mit der Grablegung der Hegelſchen Philoſophie durch Haym, ſo ſcheint man allerdings von einer Auswanderung derſelben reden zu können. Hegel's Philoſophie gewinnt jenſeits des Rheins den Kredit, den ſie dieſſeits verlor. Ich will nicht prüfen, in wie weit dieſer Schein echt iſt, in wie weit er trügt; aber fragen muß ich, ob die gegenwärtige Beachtung Kant's oder Hegel's in Frankreich uns Deutſchen Urſache giebt, uns unſeres jetzigen philoſophiſchen Geiſtes zu ſchämen. — Iſt damit geſagt, daß nun nicht mehr Deutſchland, ſondern Frankreich die Philoſophie gebührend zu ſchätzen wiſſe? —

Vacherot iſt dieſer Anſicht nicht, wie ſchon die abgedruckte Stelle zeigt. Zwar weiß er, daß zur Zeit in Deutſchland Hegel's Philoſophie im Anſehen geſunken iſt und keine andere ihren Platz eingenommen hat; allein er ſieht darin nur die nothwendige Folge einer Ueberſpannung gewiſſer Seiten dieſer Philoſophie, die trotzdem im Grunde alles deutſchen Denkens noch das treibende Element ſey. Deutſchland hat die philoſophiſche Arbeit dieſes Jahrhunderts im Großen gethan, Frankreich ſoll ſie erſt thun — das iſt die Grundanſchauung Vacherot's. Demnach würde, ſelbſt wenn Frankreich in Wahrheit auf dem Gebiete der

Philosophie jetzt regsamer wäre als Deutschland, dies nur darin seinen Grund hyben, daß dort jetzt nachgeholt wird, was wir schon voraus haben, und wir hätten uns unserer philosophischen Windstille noch gar so sehr nicht zu schämen.

Jedoch in Wahrheit ist es so windstill gar nicht auf dem Meere unserer deutschen Philosophie, wir segeln nur nicht im stürmischen Gebraus auf und nieder wogender Systeme; aber vorwärts geht es doch mit unserem Schiff auf einem guten und sicheren Strich. Eine Fahrt im Sturm erregt allerdings mehr Aufmerksamkeit, macht mehr von sich reden; aber die kundigen Seeleute wissen auch, daß man im Sturm nicht immer am sichersten vorwärts segelt. Nach dem Kampf und Fall der Systeme zu Anfang dieses Jahrhunderts ist unsere philosophische Arbeit eine ruhigere geworden, aber gerade deshalb haben wir reale Fortschritte auf fast allen Gebieten der Philosophie, in denen solche Fortschritte nöthig und möglich waren, gemacht und machen sie noch beständig. Wenn dieses Treiben innerhalb der Wissenschaft weniger allgemein beachtet wird und die öffentliche Stimmung daher der Philosophie die frühere Gunst entzog, so liegt Beides in der Natur der Sache und ist Ersteres nicht einmal zu beklagen. Es treibt ja doch jede Wissenschaft zunächst ihr Wesen für sich, und das Maaß der Schätzung, welches sie im großen Reiche denkender Menschen findet, hängt ab von der Kraft ihrer Betheiligung an den allgemeinen Interessen der Mitwelt, von ihrer Nutzbarmachung für die jeweilig in den Vordergrund tretenden Fragen dieses Interesses. Unverkennbar hat gerade in letzter Beziehung der religiöse Kampf und der Streit über die Natur unserer Seele die Nothwendigkeit der Philosophie wieder lebendiger in Erinnerung gebracht und sie in der allgemeinen Beachtung wieder gehoben. — Freilich giebt es Manche, die in vermeinter Wissenschaftlichkeit auf die Pflege dieser Bezüge kein Gewicht legen; aber diese wenigstens haben denn auch keinen Grund über den Mangel allgemeiner Theilnahme für ihre Wissenschaft zu klagen. Wenn nun aber Männer, welche diese Bezüge nicht verschmähten, über den Stand unserer Philosophie

klagen, so muß ihnen ein anderes Ideal vorschweben, hinter dem unsere Zeit zurück zu bleiben scheint. — Ist dies Ideal vielleicht die Zeit der herrschenden Systeme, wo man einen Strom von Ideen in allen Wissenschaften fand, wo die Hörsäle philosophischer Docenten gefüllt waren und die Studenten sich auf ihren Kneipen über philosophische Kategorieen stritten? — Abgesehen davon, daß ich bescheidene Bedenken hege, ob nicht etwa nach menschlicher Gewohnheit dieses Bild der Vergangenheit schon in gar zu glänzendem Lichte erscheint, sollte ich meinen, die Zeit habe hinreichend gelehrt, daß dieser Glanz nicht das Wesen sey. — Doch ich will die Leser dieser Zeitschrift nicht weiter behelligen mit meinen in diesem Puncte vielleicht etwas ketzerisch klingenden Ansichten, die nur bei größerer Ausführlichkeit sich ihr Recht zu erstreiten versuchen könnten; nur nicht unterlassen wollte ich, vor einer Täuschung zu warnen, zu der Klagen über die deutsche Philosophie mit dem Hinblick auf den erwachten Eifer für Philosophie im Auslande dort und hier Anlaß geben könnten, und besonders meine Landsleute daran zu erinnern, mit wie geringem Rechte wir darüber klagen dürften, daß die Ausländer, wie es wirklich der Fall ist, zu wenig Notiz nehmen von den gegenwärtigen deutschen Bestrebungen in der Philosophie, wenn wir selbst mit Recht diese Bestrebungen so gering anschlagen müßten. Im Vergleiche mit dem Auslande vorzüglich halte ich unsere Klagen für grundlos und unangebracht.

Auch denkt man z. B. in Frankreich selbst darüber anders. Trotz der steigenden Menge der dort erscheinenden philosophischen Bücher in eleganter Ausstattung und mehrfacher Auflage klagt man dort gerade wie bei uns über die Abgelebtheit der idealen Interessen, über die Lauheit philosophischer Speculation. Nefftzer in der Revue Germanique (Novemberheft 1858 p. 407) spricht zwar auch von der gegenwärtigen Unpopularität der philosophischen Speculation in Deuschland, aber, fügt er hinzu, — „impopularité relative toutefois, et qui partout ailleurs serait encore de la vogue. La philosophie allemande a toujours une littérature extrêmement riche; elle continue de susciter plus d'oeuvres

et de controverses que toutes autres philosophies du monde réunies.“ Und im Vergleich der franzöſiſchen mit den deutſchen philoſophiſchen Producten hört man ſelbſt Klagen über die allgemeine philoſophiſche Schwäche des franzöſiſchen Geiſtes, wie man ſie bei uns noch nicht gehört hat. Wir klagen über die gegenwärtige Schlaffheit unſerer philoſophiſchen Kraft; aber wir halten dieſe doch nur für eine zeitweilige und halten uns noch immer für das eigentliche Volk der philoſophiſchen Speculation. Wir reden von einer Auswanderung der deutſchen Philoſophie; aber es muß doch immer unſere Philoſophie ſeyn, die auswandert zu andern Nationen, weil wir dieſe ſelbſt nicht für fähig genug halten, ſelbſt eine Philoſophie zu erdenken. Wir rühmen ſie, weil unſere Philoſophie größeren Einfluß auf ſie gewinnt; aber wir halten es doch nicht der Mühe werth, uns mehr um die eigentliche ſelbſtſtändige Gedankenentwicklung des Auslandes zu bekümmern. —

In Frankreich ſtellt ſich die Klage über die eigene Leiſtung des Landes noch ganz anders. Hier behält Deutſchland den Ruf der philoſophiſchſten Nation und in Frankreich ſoll nicht eine zeitweilige Schlaffheit des philoſophiſchen Denkens beſiegt, ſondern ein natürlicher Mangel des franzöſiſchen Geiſtes durch die Befruchtung mit deutſchen Ideen ausgeglichen werden. So ſagt Renan in ſeinem Aufſatz über Couſin (p. 59 ſeiner Essais de morale et de critique): „Il semble que la race gauloise ait besoin, pour produire tout ce qui est en elle, d'être de temps en temps fécondée par la race germanique.“ — Und die Eigenſchaft des franzöſiſchen Geiſtes, die theoretiſche Speculation raſch auf das Feld der praktiſchen Anwendung zu führen, will Renan in Rückſicht auf die Freiheit des Gedankens keineswegs als einen Vorzug bezeichnen. Er ſchreibt: „On s'est habitué à présenter comme une des qualités de l'esprit français cette rigueur de logique en vertu de laquelle les théories ne restent jamais longtemps chez nous à l'état de spéculation, et aspirent très-vite à se traduire dans les faits. C'est là sans doute un des traits de l'esprit français, mais

j'hésite beaucoup, pour ma part, à y voir une qualité. Il n'est pas de plus grand obstacle à la liberté de penser.“ —

Mit weit mehr Strenge noch ſpricht Vacherot ähnliche Anſichten aus über den Geiſt des Philoſophirens in Frankreich. So ſagt er z. B. in dem ſchon erwähnten Kapitel: Philosophie du 19 siècle, T. II p. 323, nachdem er von der hiſtoriſchen Bedeutung der neuen deutſchen Philoſophie ſprach, mit Bezug auf den Eclectismus in Frankreich: „L'esprit français se résigne trop volontiers à ignorer les choses qui demandent un certain effort pour être connues et comprises. Chez nous, on a cherché la solution du problème dans la conciliation immédiate des doctrines exclusives, sans s'inquiéter sérieusement des analyses, des antinomies, des conclusions de la philosophie critique. L'esprit allemand a ses défauts, que nous autres Français aimons à exagérer; mais il n'a pas celui de simplifier les questions, en négligeant les difficultés.“

Als in dieſem Dialog der Gegner der Philoſophie den Idealismus Hegel's ſchwer verdaulich findet, antwortet ihm der Metaphyſiker: „Pour l'esprit français surtout qui n'est plus habitué aux mets solides.“ Das haſtige Eilen zum Reſultat wird als der Grund bezeichnet, weshalb die deutſche Philoſophie in Frankreich nicht verſtanden wird. „Aussi avide de conclusions qu'impatient des détails, l'esprit français commence souvent par la fin. Il admire ou critique sans mesure, avant d'avoir bien saisi la pensée et la méthode des philosophes allemands.“ Selbſt von der oft gerühmten franzöſiſchen Klarheit und dem nicht minder oft geprieſenen geſunden Menſchenverſtand der Franzoſen wird die Kehrſeite aufgedeckt: — „la clarté de nos discours et de nos livres est le plus souvent superficielle. Nous invoquons sans cesse le sens commun, sans nous soucier de vérifier si le sens commun exprime une vérité évidente ou un simple préjugé“ ebenda p. 365; wie Renan wohl mit ähnlichen Gedanken ſagte: „les critiques superficiels, qui appellent allemand tout ce qui est obscur et obscur tout ce qu'ils ne comprennent pas.“ —

Dergleichen Aeußerungen ließen ſich aus Vacherot's Buch noch manche aufführen, und gleich denen, die nur über die Lauheit des Intereſſes für Philoſophie in Frankreich klagen, auch manche noch aus den Büchern Anderer. Ich beſchränke mich aber aus Vacherot's Vorrede zu ſeinem Buch nur noch eine Stelle zu citiren, die vielleicht das Schärfſte iſt, was ein Franzoſe in dieſer Hinſicht über ſeine Nation ſchreiben kann. Sie lautet: „Je sais que chez nous la science est peu curieuse de métaphysique, et que la critique se complaît dans l'histoire. Les meilleurs esprits, les mieux nés pour la découverte et la démonstration de la vérité, s'en fient volontiers, comme le vulgaire, à ce qu'on est convenu d'appeler les lumières du sens commun. Il faut bien le dire, notre pays, même à ses jours de grande liberté, n'a jamais été la terre classique de la libre pensée. Le culte de la vérité y est rare, j'entends le culte désintéressé. On y aime, on y recherche la vérité, non pour elle même, mais pour ses mérites et ses vertus pratiques. On n'y connait guère plus la théorie de la science pour la science que la théorie de l'art pour l'art; on laisse ce principe à la savante et poétique Allemagne. Chez nous, quand un auteur publie un livre de philosophie, on ne lui tient compte ni de l'ardeur de ses efforts, ni de la rigueur de ses analyses et de ses démonstrations. Tout cela est regardé comme un préambule de luxe qu'on ne s'arrête point à lire. On va droit aux conclusions du livre; et, pour peu qu'elles aient l'air de choquer les opinions reçues, le livre est classé, jugé et condamné sans appel. C'est ainsi que le libre penseur de nos jours est matérialiste, pour ne pas croire sans réserve à la doctrine platonicienne ou cartésienne des deux substances; athée, pour ne pas se prosterner devant les idoles de la théologie vulgaire; panthéiste, pour comprendre la distinction de Dieu et du Monde, de Dieu et de l'homme autrement que l'imagination ne l'entend. —

Il est même fort rare que justice soit rendue à la sincérité des sentiments de l'auteur. Il ne vient guère à l'esprit

des lecteurs surpris et froissés qu'il ait pu écrire tout simplement pour la vérité. On se demande quel intérêt de parti, quel sentiment de vanité ou d'orgueil, quel esprit d'indiscipline a pu le porter à troubler la paix des intelligences et des âmes. Tout devient matière à scandale dans ce pays de discipline et de consigne, non point parce que l'audace de la pensée individuelle y est grande, mais parce que l'empire du mot d'ordre et de l'exemple y est prodigieux. Tel est le caractère même de l'esprit français. Il ne pense qu'en face du public, il n'est jamais seul et libre devant le problème qui fait l'objet de ses recherches. Le public est toujours là, qui le conseille, l'inspire, lui fait modifier le développement ou l'expression de sa pensée. Il ne voit jamais la vérité qu'à travers le prisme de l'opinion."

„Le grand jour de l'opinion, et de l'opinion favorable, voilà le vrai cabinet de travail de nos philosophes, alors même qu'ils font mine de s'enfermer entre quatre murs pour méditer. Cela est vrai en tout temps, parceque cela est le génie même de l'esprit français. — Chez nous les Descartes sont très rares, et les Spinosas impossibles. Cette méthode a ses avantages et ses inconvénients. Nous lui devons le grand nombre de nos écrivains, et le petit nombre de nos penseurs." —

Es iſt nicht meine Abſicht, die Richtigkeit dieſer Urtheile Vacherot's zu prüfen, ſonſt würde ich ſie zum Beſten ſeiner Landsleute beſtreiten. Mein Wunſch iſt nur, den Widerſpruch der obigen deutſchen und franzöſiſchen Urtheile hervortreten zu laſſen, um den Glauben zu erwecken, daß ſie die volle Wahrheit nicht treffen, wenn gleich ſie einzelne Wahrheiten enthalten mögen. Auch zur Aufklärung hierüber würde die größere gegenſeitige Kunde von einander beiden Nationen nützlich ſeyn. Die Franzoſen ſind uns in dieſer Beziehung ſchon entgegengekommen; allein ihre Anſicht von der deutſchen Philoſophie baſirt noch zu vorwiegend auf ihrer Kenntniß von Kant und Hegel. Beſonders die ſpätern und gegenwärtigen Arbeiten unſerer Philoſophie

ſind ihnen noch ſehr unbekannt. Bei größerer Kunde von dieſen würden ihnen wahrſcheinlich nicht nur Kant und Hegel anders erſcheinen als jetzt, ſondern beſonders auch ihre allgemeinen Urtheile über die deutſche Philoſophie ſich ändern und mittelbar dadurch auch das Urtheil über ihre eigenen Leiſtungen. — Ein Gleiches würde bei uns eintreten, wenn wir die Entwicklung der franzöſiſchen Philoſophie beſſer kennten. Beide Nationen würden ein unbefangenes Urtheil gewinnen über ihre eigenen ſowohl, wie über die fremden philoſophiſchen Leiſtungen. Sie würden ſich über den Stand des philoſophiſchen Intereſſes in ihrem Lande weniger täuſchen.

M. Matter. — (Conseiller honoraire de l'Université, ancien Inspecteur général des Biblioth. publ. etc.). La philosophie de la religion. — 2 vols. — Paris (Grassart libraire-éditeur). 1857. —

Das Buch Matter's „Philosophie de la religion" hat folgenden Inhalt. Der erſte Band beſpricht im erſten Abſchnitt, Théologie on science de Dieu, — chap. I. La théologie spéculative. La religion et la philosophie de la religion. La philosophie du christianisme. L'histoire de la spéculation religieuse — II. L'existence de Dieu — III. La nature et les attributs de Dieu — IV. La personnalité de Dieu; — im zweiten Abſchnitt, Cosmologie spéculative ou science du monde matériel — chap. I. Le monde matériel. La nature. La cosmologie. La philosophie de la nature — II. Vue générale sur l'univers. Ses parties. Son unité. Système général. Systèmes particuliers — III. Les rapports des systèmes. La matière. La masse des sphères. Le mouvement. L'unité dé la substance cosmique — IV. Les phénomènes et les forces — V. La création — VI. Du but, des lois et du gouvernement du monde matériel. Téléologie et théodicée — VII. La conservation, la transformation et la fin du monde. — Der zweite Band behandelt die Pneumatologie ou science du monde spirituel in chap. I.

L'existence du monde spirituel. Ses espèces — II. Les phénomènes et les forces — III. La nature et les attributs essentiels des êtres spirituels — IV. Les rapports du monde spirituel — V. De l'origine et du but de la création spirituelle — VI. Le gouvernement de Dieu en rapport avec ses destinées, les forces et les lois du monde spirituel. Règne de Dieu. Théocratie et théophanie — VII. Théogonie. Le règne de Dieu installé par le Fils de Dieu. Christologie — VIII. L'esprit de Dieu et son oeuvre. La théopneustie — IX. La perpétuité du monde spirituel et ses destinées suprêmes. Eschatologie. —

Dieſes Inhaltsverzeichniß wird es auf den erſten Blick klar gemacht haben, was man in dem Buch Matter's zu finden erwarten kann und weshalb ich mich bei meinem Bericht darüber beſchränken muß nur einige Grundzüge ſeiner Ideen mitzutheilen. In der Vorrede geht Matter von der Bemerkung aus, die Metaphyſik habe früher umfaßt: I. Ideologie und Ontologie, II. Theologie, Kosmologie und Pneumatologie. Davon habe I und von II, 2 und 3 den Kredit verloren, während die Theologie unter dem Namen der Philoſophie der Religion eine Hauptwiſſenſchaft der Philoſophie geworden ſey. Dieſe Philoſophie der Religion nun ſoll auch ſein Buch behandeln, nur ſoll es dabei nach alter guter Sitte neben der eigentlichen Theologie in geſonderter Weiſe auch die Probleme der Kosmologie und Pneumatologie wieder aufnehmen. Darnach zerfällt das Werk in die oben genannten drei Hauptabſchnitte. —

Der erſte Abſchnitt, die Theologie, behandelt die Lehre von Gott, von den Beweiſen ſeiner Exiſtenz und von ſeinem Weſen. Matter geht T. I p. 60 von der Anſicht aus, daß, wenn auch bisher das Gefühl genügte, den Glauben an Gott und eine ſittliche Weltordnung aufrecht zu halten, dies bloße Gefühl doch jetzt nicht mehr genüge, wo höchſt achtbare Philoſophen mit großem Ernſte die Grundſätze neuer Theorien des Atheismus (dafür hält er den Pantheismus, den er p. 221 l'athéisme des écoles, l'athéisme des sophistes nennt) aufſtellen. Es wird alſo darauf

ankommen, diesen Glauben mit Vernunftbeweisen zu suchen. Zu diesem Ende nun geht Matter die bekannten ontologischen, kosmologischen, physiko-theologischen und moralischen Beweise durch, die er einfacher in physische, metaphysische und moralische Beweise glaubt sondern zu können. Sie werden in einfacher klarer Weise mit Rücksicht auf die Geschichte vorgetragen und einen Anlaß zu Einwendungen fand ich hier nicht. Dagegen las ich allerdings mit Befremden am Schluß dieser Betrachtungen, daß diese Beweise doch eigentlich nicht beweisen, was nicht blos gefühlt, geglaubt, sondern bewiesen werden sollte. So heißt es denn p. 87: „En général, il ne faut se faire illusion sur la valeur pratique d'aucun des arguments pour l'existence de Dieu. Leur importance réelle et le rôle qu'ils jouent sont en raison inverse de leur élévation, de leur subtilité ou de leur profondeur. Les moins puissants auprès de la majorité des esprits, ce sont précisément les plus métaphysiques. Et des philosophes très-religieux ont reconnu eux-mêmes, sinon la faiblesse, du moins l'impuissance obligatoire des raisonnements qui avaient paru les plus irrésistibles à d'autres philosophes religieux.“ Wie die Musik nur für denjenigen Geltung habe, der ein Ohr für sie besitze, so seyen auch die religiösen Wahrheiten nur von Bedeutung für die Geister, die im Stande seyen sie zu verstehen und zu lieben. Jene verschiedenen Beweise stützten nur einander gegenseitig, jeder Beweis allein sey bestreitbar (wollte ich peut se réfuter, wörtlich übersetzen: also, läßt sich widerlegen, so käme ein Unsinn heraus, denn wenn jeder einzelne Beweis widerlegbar ist, können auch alle zusammen genommen Nichts beweisen); alle vereint, stärkten nicht nur einander, sondern vervollständigten auch die Idee von Gott und machten sie eben so mächtig an Wahrheit wie an Klarheit. „Pour les êtres moraux, elles portent le caractère d'une autorité à ce point irrésistible que l'existence de Dieu est pour eux réellement démontrée. — L'existence de Dieu est d'ailleurs donnée immédiatement à l'âme, et quand elle serait indémontrable pour l'intelligence, elle serait un

objet de foi pour le sentiment. Peut-être elle est si peu démontrable précisément par la raison qu'il est inutile de la démontrer, ou qu'il est si aisé, si simple et si naturel de la saisir, l'intelligence suprême étant aussi la suprême intelligibilitée.“ — „La foi en Dieu n'étant ainsi le fait ni de l'observation, ni de l'induction, ni de la déduction, cette croyance ayant pour objet une vérité première et formant une idée fondamentale de la raison, toutes les preuves peuvent se résumer en une seule, celle qui se trouve déjà dans Platon, c'est-à-dire, l'existence et la nature de la raison elle-même. Si toutes nos idées et la faculté des idées elles-mêmes, l'intelligence, ne sont qu'une participation des idées éternelles, l'existence de Dieu, le siége de ces idées, est prouvée par la seule existence des nôtres, par celle de notre raison.“ —

Solcher Schluß paßt nicht zum Anfang. Wenn alle ſittlichen Weſen den Beweiſen für die Exiſtenz Gottes nicht ſollen widerſtehen können, ſo muß p. 60 nicht erklärt werden, daß Geiſter von großer Sittlichkeit und großer Denkkraft dieſe Beweiſe verwerfen. Wenn überhaupt der Glaube an ihre Wahrheit von der perſönlichen Sittlichkeit abhängt, ſo muß man ſo viel Gewicht nicht legen auf die Objectivität der Beweiſe. Und wenn ferner die Darſtellung dieſer Beweiſe doch nur mit der Erklärung beſchloſſen wird, daß ſie eigentlich mit Sicherheit Nichts beweiſen, ſobald nicht das gläubige Gefühl ſie aufnimmt: ſo muß man nicht damit anfangen, aus dem Unvermögen des Gefühls die Berechtigung abzuleiten, ſich nach Vernunftbeweiſen umzuſehen. Soll endlich damit eine Aenderung eingetreten ſeyn, daß nicht das Gefühl, ſondern die Vernunft zur Trägerin des Glaubens gemacht wird, ſo müßte nicht beſtändig wieder an das Gefühl appellirt werden gegen die Einwände der Vernunft. Dies geſchieht aber auch noch in dem folgenden Kapitel, das von der Natur Gottes handelt. Zwar iſt es die Vernunft, welche hier als Grundeigenſchaften Gottes die Nothwendigkeit, Unendlichkeit und Unveränderlichkeit beſtimmt, von dieſen andere

Eigenschaften ableitet, seine Einheit, Ewigkeit und Allgegenwart in erster, und seine sogenannten moralischen Eigenschaften, seine Macht, Weisheit und Güte in zweiter Linie: — aber es ist die Vernunft nicht, welche Einwände beseitigt. Die Besorgniß z. B., wir möchten uns Gott mit diesen Eigenschaften zu menschlich vorstellen, beseitigt die Vernunft nicht; vielmehr läßt sie uns die mögliche Richtigkeit der Besorgniß offen und wir müssen uns mit der Hoffnung trösten, einst vielleicht für die nur relativ richtige Anschauung eine ganz richtige einzutauschen. „Ce qui domine dans toute notre science de Dieu la plus abstraite, c'est l'idée de l'homme compris sans ses faiblesses vulgaires. Encore ne parvenons-nous pas à en écarter entièrement le souvenir et à ne pas faire à Dieu un mérite de ne pas les avoir" (p. 147). — „Même pour la raison cultivée, Dieu n'est encore que le Dieu le moins humain qu'il lui est possible de concevoir. — Dailleurs, quelque soit le degré d'élévation ou d'abstraction de nos idées sur Dieu, et si grands métaphysiciens que nous soyons en théologie, nous savons parfaitement qu'un jour, en place de ces conceptions toutes relatives et toutes imparfaites, mais suffisantes néanmoins dans la condition présente, il nous en sera donné de tout autres. La seule ambition que nous puissions avoir légétimement dans la condition actuelle, c'est de comprendre Dieu de la manière la plus parfaite qu'il nous est possible; et puisque Dieu veut bien se contenter de nos antropomorphismes, et que ses révélations elles-mêmes en sont toutes pleines, notre amour-propre de philosophe doit se consoler de ne pouvoir aller plus loin." —

Diese Resignation, nachdem die Vernunft einen Schritt vorwärts und denselben Schritt wieder rückwärts gemacht hat, mag gemüthlich seyn, aber vernünftig ist sie nicht. — So wird auch bei Bekämpfung der pantheistischen Einwände gegen die Persönlichkeit Gottes immer besonders hervorgehoben, daß der Pantheismus das Gefühl unserer eigenen Persönlichkeit nicht befriedige. Freilich wird daneben auch von dem Widerspruch der Ver-

nunft geſprochen, allein man ſieht nicht klar, worin der eine, worin der andere Widerſpruch beſteht. Es fehlt überhaupt an einer genügenden pſychologiſchen Prüfung über die Einheit oder Verſchiedenheit dieſer Seelenäußerungen, weder tritt eine klare Anſicht über das Verhältniß von Vernunft und Gefühl hervor, noch ſieht man, wie es gedacht iſt, daß die ganze Kraft der Vernunftbeweiſe ſchließlich in der bloßen Exiſtenz der Vernunft liegt, während die Beweiſe doch nur Beweiskraft haben ſollen, wenn ſie auf einen ſittlich gläubigen Boden fallen.

Eine klare Unterſuchung über die pſychologiſchen Grundverhältniſſe des Wiſſens und Glaubens würde meiner Anſicht nach nützlicher geweſen ſeyn, als die folgenden beiden Abſchnitte über Kosmologie und Pneumatologie. —

Ich verkenne durchaus nicht, daß gerade in dem Abſchnitt über Kosmologie ſehr beachtenswerthe Ideen über die göttliche Weltregierung enthalten ſind, ſo z. B. über ſein Wirken auf Stoff und Geiſt, wenn gleich manche Behauptungen, wie, mit Bezug auf unſere Erde: „Dieu y fait les grandes choses et nous y charge des petites“ mir ſcheinen allzugut Beſcheid wiſſen zu wollen; — allein dieſe Erwägungen wären beſſer dem Kapitel über Gottes Natur einverleibt worden. Matter wollte dieſe jetzt übliche Vereinigung nicht, um die Kosmologie in ihrer alten Vollſtändigkeit wieder herzuſtellen; aber dieſe Vollſtändigkeit bringt nur das Herbeiziehen höchſt müßiger Fragen mit ſich, nach dem Urſprung und Ende der Welt, nach der Vielheit der Welten, nach der im Jeſais 65, 17 geweißagten Schöpfung einer neuen Welt. Auch Matter weiß darüber nicht mehr als andere Menſchen und hat alſo auch nichts unſere Einſicht Förderndes darüber zu ſagen.

In noch höherem Grade gilt dies von der Pneumatologie, mit der ſich der ganze zweite Band beſchäftigt.

Und auf dieſen legt Matter ganz beſonderen Werth. „L'état de la pneumatologie spéculative est encore pire (als der Zuſtand der Kosmologie, ſagt er ſchon in der Vorrede), il est désespéré; sauf l'âme humaine, on ne s'occupe plus du

monde spirituel.“ Daß man bei Unterſuchung des Geiſtes faſt nur die menſchliche Seele beachtet, iſt freilich wahr; aber zur Ergänzung dieſer Unterſuchung wird die Prüfung der Thierſeelen nützlicher ſeyn, als das vergebliche Bemühen, die Natur der guten und böſen Geiſter und der abgeſchiedenen Seelen in den uns völlig unbekannten Regionen des Weltenraums in Erwägung zu ziehen.

Es verlohnt nicht Fragen aufzuwerfen, die nicht beantwortet werden können. Warum ſollte es nicht auch anderwärts als auf der Erde Geiſter geben? — gewiß; warum nicht? — Giebt es keine beſſere Antwort, was nützt es denn darnach zu fragen? — Und beſſere Antworten hat Matter für keine der auf dieſem Gebiete angeregten Fragen. Er ſpricht von der Clairvoyance, von dem angeblichen Verkehr Clairvoyanter mit andern Geiſtern, und womit ſchließt dieſe Erörterung? mit der Erklärung, dies Gebiet ſey noch nicht ſicher, aber auch nicht zu verachten. Er betrachtet es auch als ein gutes Beiſpiel für die Philoſophie, daß ſelbſt die Offenbarung Nichts über die Natur der Engel ſagt, ſondern nur ihre Exiſtenz lehrt, und bekennt, daß für die Wiſſenſchaft die Verbindung mit Geiſtern anderer Welten noch nicht exiſtirt. — Ja, er kann ſogar verſichern, „que la connaissance contemplative d'un autre monde ne peut être obtenue ici bas par l'homme qu'avec la perte de quelque peu de cette intelligence dont il a besoin pour l'existence actuelle.“ Da geſtehe ich denn, daß ich das Bischen Vernunft, das uns hier zu Gebote ſteht, für viel zu gering halte, um den Verluſt auch nur eines Wenigen von dieſem Etwas noch riskiren zu mögen. — Die Nothwendigkeit wiederholter Prüfung der Erzählungen aus dieſen wunderbaren Nachtſeiten unſeres Geiſteslebens gebe ich in vollem Maaße zu und bin auch gar ſo ungläubig nicht, wie ich nach dieſen Bemerkungen ſcheinen könnte; allein auf dieſem Felde hat, wie mir ſcheint, vor der Hand nur die Prüfung der Thatſachen Platz. — Eine blos theoretiſche Betrachtung wie die Matter's ſcheint mir zur Zeit durchaus überflüſſig und überdies halte ich ſie für viel zu befangen. —

Was iſt z. B. mit der Antwort gewonnen, die T. II p. 433 ff. auf die Frage gegeben wird, ob eine Seele ohne Körper denkbar ſey und ob der Zuſtand unſerer Seele nach dem Tode körperlos oder mit einem Körper wie der jetzige verbunden zu denken ſey? Matter's Antwort darauf nämlich iſt eine Wahrſcheinlichkeitsberechnung im Hinblick auf den Leib des auferſtandenen Chriſtus. Die Jünger erkannten ihn nach der Auferſtehung nicht an ſeinem äußeren Organismus, ſondern nur an ſeinen Worten: „On peut conclure de ce fait, considéré comme normal, que la personnalité qui subsiste ne gît nullement dans la forme extérieure, dans l'organisme. Il faut même ajouter que l'organisme de Jésus-Christ, vu par les disciples sans en être reconnu avant sa glorification ou son ascension, n'était encore que dans une condition provisoire, dans un ètat de transition.“ Wie befangen dieſe Antwort iſt, wird auch Herrn Matter klar werden, wenn er ſich nur daran erinnern mag, daß der ungläubige Thomas ſeine Finger ſogar in die Wundenmale des Auferſtandenen legte. Nach Analogie obigen Schluſſes müßte man alſo vermuthen, daß der verklärte Leib unſerer Seele wenigſtens im erſten Stadium ſeiner Entwicklung nicht blos die alte irdiſche Geſtalt, ſondern ſogar einzelne Narben derſelben behält. —

Wenn in ſolchem Sinne die Einigung der chriſtlichen und philoſophiſchen Vernunft erſtrebt werden ſoll, welche Matter T. I p. 45 als die Aufgabe unſeres Jahrhunderts bezeichnet, ſo muß ich mit Matter's eigenen Worten ſagen: il faut le proclamer franchement, en l'état actuel de la philosophie et de la théologie celle-ci enseigne des mystéres que celle-là ne peut admettre sans voiler une partie de ses méthodes et de ses doctrines“ (T. I p. 20). — Und mit der Chriſtologie, zu der die Daemologie den Schlüſſel hat, wie es T. II p. 236 heißt, wird ſich die Philoſophie in Zukunft ſchwerlich verſtändigen können. — Den darauf gerichteten Wünſchen und Hoffnungen Matter's widerſprechen die meinigen durchaus; dagegen, wenn auch vielleicht nicht in Matter's Sinn, gebe ich zu, daß

eine Einigung zwischen Christenthum und Philosophie in der Tendenz der geistigen Entwicklung eines Theiles von Europa liegt.

Unbefangen wird man Matter zustimmen, daß unsere philosophische Speculation unter dem Einfluß christlicher Ideen sich entwickelt hat und von ihnen durchdrungen ist, daß bei uns die Philosophie der Religion besondere Rücksicht nehmen muß auf den Ideengehalt des Christenthums, daß der Rationalismus, der wie Matter sagt, falsch ist in der Philosophie, wenn er keine Rücksicht nehmen will auf den Empirismus, auch falsch ist in der Theologie, wenn er den Supranaturalismus unbeachtet läßt.

Soll aber dieser Kampf zwischen der positiven Religion und einer nur auf die Vernunft sich beziehenden Philosophie ausgeglichen werden, so muß auch jene erst einen Läuterungsproceß durch die Vernunft bestanden haben. Nur wenn die Religion diese Reinheit erstrebt, wird man mit Matter sagen können: „Quand la religion garde fidèlement son drapeau et la philosophie le sien, elles peuvent s'unir; et leur union, la philosophie de la religion, n'est en dernière analyse que la raison de la foi." —

Dr. **Jürgen Bona Meyer.**

Emile Saisset. — Essai de philosophie religieuse. Paris. (Charpentier). 1859.

Dergleichen Bezüge zur christlichen Theologie, wie sie Matter's Buch enthält, finden sich bei Saisset „Essai de philosophie religieuse" nicht, wir stehen hier mehr auf ausschließlich philosophischem Boden. Der erste Theil, Etudes historiques überschrieben, enthält 7 solcher Untersuchungen: Le Dieu de Descartes — le Dieu de Malebranche — le panthéisme de Spinoza — le Dieu de Newton — le Dieu de Leibnitz — le scepticisme de Kant — le panthéisme de Hegel. Der zweite Theil, Méditations betitelt, besteht aus folgenden 9 Betrachtungen:

Y a-t-il un Dieu? — Dieu est-il accessible à la raison? — peut-il y avoir autre chose que Dieu? — Dieu créateur — le monde est-il éternel et infini? — la Providence dans l'univers — la Providence dans l'homme — mystère de la douleur — la Religion. — Haupttendenz des Buches iſt, die Frage nach der Perſönlichkeit Gottes im Hinblick auf die in der Geſchichte der Philoſophie verſuchten Löſungen einfach und allgemein verſtändlich zu erörtern. Saiſſet erklärt in der Vorrede p. XXV, die Löſung derſelben ſtärkeren Geiſtern zu überlaſſen; er will nur ein gutes Beiſpiel geben, indem er einfach die Reſultate mittheilt, zu denen ihn ſeine Studien und ſein Nachdenken geführt haben. „Je n'apporte aucun système nouveau, je ne parle pas au nom d'une école, je raconte comment je suis arrivé, en traversant les difficultés, les doutes, les anxiétés et toutes les épreuves inséparables de la recherche libre, à satisfaire mon esprit sur les points essentiels de la religion et à mettre mon âme en paix.“ — Als Saiſſet um das Jahr 1840 anfing ſeine philoſophiſchen Anſichten frei zu bilden, fand er die Frage des Pantheismus an der Tagesordnung; „les idées allemandes avaient fait leur chemin en France depuis le livre de Mme. de Stael. — On déchiffrait Kant, on prêtait l'oreille aux nouveautés étranges de Schelling et de Hegel. En général les maîtres de la philosophie française passaient pour très favorables à ce mouvement. Et ce n'était pas seulement le chef de l'école éclectique qu'on dénonçait comme un hégélien; cette accusation n'épargnait ni l'auteur de l'Esquisse d'une philosophie (Lamennais), ni le groupe d'anciens disciples de Saint-Simon qui dirigeait alors l'Encyclopédie nouvelle. De tous côtés, par les mille échos de la presse, livres sérieux, légers pamphlets, journaux et revues, on entendait retentir cet anathème consacré: Le rationalisme aboutit nécessairement au panthéisme. Plus d'un prélat en ses mandements, plus d'un prédicateur du haut de sa chaire s'étaient écriés: Entre le panthéisme et la foi catholique, point de milieu.“ —

Diese Controversen machten ihn nachdenklich, er verehrte die Philosophie und fühlte doch keine Neigung zum Pantheismus. Er wollte wissen, ob er vielleicht doch dem Pantheismus entgegen gehe ohne sich dessen zu versehen, ob es wirklich unmöglich sey an Gott zu glauben und Philosoph zu bleiben. Um klar zu werden, las er Spinoza. Er fand in ihm ein Schwanken zwischen Atheismus und Mysticismus. Um zu erkennen, ob dies das Wesen des Pantheismus sey, verfolgte er das Auftreten desselben durch die Geschichte von der Zeit der Griechen, aber besonders hielt er sich an die Neuzeit. So studirte er, bis er glaubte, die Grundidee des Pantheismus, das Gesetz seiner Entwicklung und seinen Grundirrthum gefunden zu haben. Dies war 1851, als die Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften als Preisaufgabe stellte eine kritische Prüfung der hauptsächlichen Systeme der Theodiceen seit Descartes bis Hegel. Saisset reichte ein Memoir ein, das gekrönt ward; und dieses Memoir liegt seinem jetzt publicirten Essai zum Grunde, wenn gleich es dem Fortschritt seiner Ansichten entsprechend verändert ward. Schon damals erkannte er als die Grundidee des Pantheismus, die Lehre von der ewigen und nothwendigen Consubstantialität des Endlichen und Unendlichen, von Natur und Gott. — Als Stein des Anstoßes für dieses System erschien ihm sowohl die Persönlichkeit Gottes, die göttliche Vorsehung, als die Persönlichkeit des Menschen, seine Sittlichkeit. Im zweiten Puncte änderte er seine Ansicht nicht, aber in Betreff des ersten sah er ein, daß der Verlust der Lehre von der Persönlichkeit Gottes kein Schreckbild sey für die modernen Pantheisten. Er fand, daß es schon eine nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich und ganz Europa sehr verbreitete Ansicht war, der Glaube an einen von der Welt unterschiedenen, persönlichen Gott, als Richter und Vater der Menschen, sey ein Aberglaube. „Je vis alors que pousser les hégéliens à la négation de la personnalité divine, ce n'était pas, comme je me l'étais imaginé, les refuter par l'absurde; car ce sacrifice, que je croyais impossible, leur paraissait la chose du monde

la plus aisée.“ Die modernen Pantheiſten hielten ihn in ſeinem Glauben an einen perſönlichen Gott für zurückgeblieben und fanden, daß er von der Lectüre Spinoza's nur geringen Nutzen zog. Wenn Hegel in ſeiner Geſchichte der Philoſophie t. III, p. 374 ff. den jungen Leuten empfehle Spinoza zu ſtudiren, ſo ſey dies geſchehen, damit ſie ſich nach und nach von der kindlichen Idee eines perſönlichen Gottes entwöhnten. Er ſah ein, daß die gegenwärtige Strömung des Pantheismus nicht die myſtiſche ſey, welche die menſchliche Perſönlichkeit aufgehen laſſe in die Weltſeele, ſondern die atheiſtiſche, welche ſich nicht ſcheue die göttliche Perſönlichkeit verloren zu geben. Daß dies die jetzige Strömung ſey, fand er erklärt aus dem in Ueberfluß vorhandenen Individualismus und Thätigkeitstriebe in unſerer Zeit. „Un système qui arborerait ouvertement la négation de l'individualité humaine aurait peine à se faire prendre au sérieux.“ Er findet es deshalb natürlich, daß nicht der myſtiſche Pantheismus von Baader und Görres, ſondern der Pantheismus Hegel's und Feuerbach's mit jedem Tage Fortſchritte machte und noch macht. —

Wie verhalten ſich nun in Frankreich die verſchiedenen Richtungen zu dieſem Vordringen des deutſchen Pantheismus? —

Saiſſet gedenkt zunächſt einer Anzahl hervorragender Geiſter, die, wenn ſie auch weder denſelben Urſprung haben, noch dieſelbe Sprache führen, noch einen gemeinſamen Plan verfolgen, doch eine natürliche Gruppe bilden, welche man die ſkeptiſche oder kritiſche Schule nennen kann. Von ihnen ſtehen die Einen unter dem Einfluß Schottlands, ſie nehmen die Ideen Hamilton's an, die Andern ziehen Deutſchland und Kant vor. Beide behaupten, das einzig weiſe Verhalten auf religiöſem Gebiete ſey, die Idee Gottes unbeſtimmt zu laſſen. Jede Beſtimmung hebe die Idee auf. Angewieſen auf die Erklärung der Erſcheinungen in Raum und Zeit vermöge der menſchliche Geiſt nicht das Unendliche, Gott zu begreifen. Die Geiſter dieſer Art werden zwar nicht getäuſcht durch den deutſchen Pantheismus; aber doch unterſtützen ſie die Pantheiſten in der Ver-

nichtung der alten Ideen von Gott als Schöpfer und Vorsehung und treiben eine große Anzahl freier Geister, die den Zweifel nicht ertragen, zu der Hegelschen Idee des unpersönlichen Gottes.

Neben diesen Skeptikern oder Kritikern stehen andere Philosophen, die sich positiv nennen (nach dem unlängst verstorbenen A. Comte). Ihre Lehre soll nur von Thatsachen ausgehen, von diesen durch Analyse, Analogie und Induction Gesetze ableiten. Alle Beschäftigung mit Erkenntnissen a priori, mit absoluten Ideen halten sie für chimärisch, nicht mehr geeignet für die gegenwärtige Welt. Die Menschheit begann naturgemäß damit, die Phantasie nach dem Ursprung des Weltalls forschen zu lassen, das war die Epoche der Religionen. Dann traten metaphysische Hypothesen und abstracte Begriffe an die Stelle der poetischen Einbildungen und Erklärungen; das war die Epoche der philosophischen Systeme. Nun endlich, seitdem die Menschen gelernt haben, wie sie das All und sich selbst erkennen können, haben sie nichts mehr zu thun mit den Fictionen der Theologie und Metaphysik.

Die positive Philosophie ist weder materialistisch, noch spiritualistisch, weder skeptisch, noch gläubig, weder theistisch, noch atheistisch. Giebt es einen Gott, eine Vorsehung, ein ewiges Leben? Die positive Philosophie bejaht diese Fragen nicht, und verneint sie auch nicht, sie hat sich mit ihnen nicht zu beschäftigen. — Im Resultat trifft sie, wie ersichtlich, mit der skeptischen Schule zusammen.

An der entgegengesetzten Seite des zur Zeit in Frankreich sichtbaren philosophischen Horizontes steht die theologische Schule mit ihren zwei Richtungen, deren eine die Vernunft nur ungenügend findet zur Erfassung der religiösen Wahrheit, während die andere sie durchaus unfruchtbar, unfähig hält. Saisset will zwar den Unterschied dieser beiden Richtungen nicht verkennen, behauptet aber, daß sie trotzdem beide, rücksichtlich ihrer allgemeinen Wirkung auf die Geister, zusammen treffen in der Verbreitung der Ansicht, die menschliche Vernunft sey unfähig Gott zu erreichen.

Dieſe verſchiedenen Schulen nun, die Saiſſet in Frankreich vorfindet, hält er für unfähig dem einſtrömenden Pantheismus die Spitze zu bieten. Aber er kann nicht glauben, daß die edlen Anfänge dieſes Jahrhunderts, die Wiedergeburt des Spiritualismus in der Philoſophie und des chriſtlichen Gefühls, kein anderes Ende nehmen ſollen. Er glaubt noch an die beſſere Löſung der Lebensfrage unſerer Zeit nach der Perſönlichkeit Gottes und hofft, wie ſchon erwähnt, durch ſein Buch das Suchen nach dieſer Löſung neu zu beleben.

Was nun die Ausführung dieſes Verſuches betrifft, ſo muß ich davon abſtehen, ihr Schritt für Schritt mit meiner Kritik zu folgen. Ohne eine vollſtändige Religionsphiloſophie zu ſchreiben wäre dies kaum möglich; ich muß mich daher auf einige Bemerkungen und einen allgemeinen Bericht beſchränken. Was zunächſt den erſten hiſtoriſchen Theil betrifft, ſo wird man von dem franzöſiſchen Ueberſetzer des Spinoza das Kapitel über den Pantheismus deſſelben beſonders zu beachten haben. Ich erwähne nur, daß Saiſſet p. 105 ſeine frühere Anſicht über das Denken, die Subſtanz Gottes gegen von Deutſchland gekommene Einwürfe aufrecht erhält, beſonders geſtützt auf die von Foucher de Careil herausgegebene Widerlegung Spinoza's durch Leibnitz. Er ſpricht ſeine Anſicht dahin aus: „L'idée de l'Etendue enveloppe notre univers; mais elle-même est enveloppée par l'idée de Dieu, qui contient tous les univers possibles. Et Dieu enfin enveloppe cete infinité d'univers danc sa Pensée et sa Pensée elle-même dans sa Substance, dernier fond qui contient et enveloppe tout.“

Gegen die Richtigkeit aber von Saiſſet's Darſtellung Kant's, oder wie es heißt des Skepticismus Kant's, muß ich enſchiedene Einſprache thun. Es iſt ſchon im Allgemeinen zu tadeln, daß Saiſſet den Kantiſchen Kriticismus zum Skepticismus ſtempelt. Allein er hat Kant auch im Einzelnen auf wirklich erſtaunliche Weiſe mißverſtanden, oder richtiger geſagt, höchſt ungenügend ſtudirt. So ſchreibt er z. B. p. 253: „Kant considère l'espace et le temps sous leur forme la plus générale et la plus abstraite,

antérieurement à toute notion d'étendue sensible et de durée particulière et déterminée. Or, il est parfaitement inexact que mon esprit députe par de telles conceptions. Avant l'abstrait, le concret, etc. — Es iſt dies dieſelbe Polemik, die Beneke und Andere in Deutſchland gegen Kant geführt haben, und die doch, wie noch unlängſt wieder Apelt in ſeiner Metaphyſik p. 27 bemerkt, auf einem groben Mißverſtändniß beruht. Die Erkenntniſſe a priori gehen nicht der Zeit nach aller Erfahrung voran, aber ſie ſtammen nicht ihrem Grunde nach aus der Erfahrung. — Saiſſet würde gut thun, ſich dieſen Unterſchied klar zu machen. — Schlimmer noch iſt ſein Mißverſtändniß von Kant's Anſicht über die Kauſalität. Er ſchreibt nämlich: „La notion de cause se transforme pour lui en celle de succession constante; la notion de substance en celle de permanence. Ce sont là deux erreurs psychologiques de la dernière gravité.“ Dieſen Irrthum hat Kant nicht begangen, er hat vielmehr gezeigt, daß es eine falſche Behauptung ſey, daß man durch die Erfahrung der Zeitfolge zum Cauſaulitätsbegriff käme, daß der Verſtand dieſen Begriff zu den Wahrnehmungen hinzu trage und dadurch erſt Erfahrung möglich mache. — Dieſe Beiſpiele zeigen ſchon, wie wenig Saiſſet das eigentliche Weſen des Kantiſchen Kriticismus begriffen hat. —

Der zweite Theil des Verſuchs, die Betrachtungen, die das Reſultat von Saiſſet's philoſophiſchem Nachdenken ſind, enthalten, wie er ſelber ſagt, keine neuen Löſungen alter Probleme, ſie ſollen nur der einfache Ausdruck ſeines Glaubens und Denkens ſein. Als Beweis für die Exiſtenz Gottes ſcheint ihm beſonders das Gefühl der eigenen Unvollkommenheit von Gewicht. „Chaque foi que j'envisage ainsi mon être comme radicalement incomplet et incapable d'exister par soi, je vois apparaître dans mon âme l'idée de l'être parfait“ (p. 329). „Il n'y a là aucun effort d'esprit, aucun circuit de pensée, aucun raisonnement; il y a un élan soudain, spontané, irrésistible de mon âme imparfaite se rapportant à son principe éternel, se sentant être et vivre par lui“ (p. 330). Andere Gründe zu durch-

denken, weshalb das vollkommene Weſen nicht zu leugnen ſey, hält Saiſſet für überflüſſig. Die Frage, ob Gott für die Vernunft erreichbar iſt, wird dahin beantwortet, daß wir zwar ſein volles Weſen nicht erkennen können, aber doch einige Manifeſtationen deſſelben. Seine Intelligenz offenbare ſich in der ganzen Welt. Dem Einwand, daß es unberechtigt ſey, von den unvollkommenen Weſen einige Eigenſchaften in vollendeter Potenz auf Gott zu übertragen, andere nicht, z. B. die Intelligenz und nicht Raum und Zeit, wird entgegnet, daß Raum und Zeit keine wirklichen Eigenſchaften der Weſen ſeyen. — Das Problem, ob es etwas Anderes als Gott geben könne, wird ſo gelöſt (p. 370): „L'être imparfait ne peut sans doute limiter, ni prolonger l'être parfait; mais il faut l'exprimer, le manifester, en être l'image. — Plus j'y réfléchis, plus je crois concevoir clairement que l'être parfait, se pensans lui-même, pense aussi l'être imparfait, non comme un prolongement, non comme une limite, mais comme une expression possible de son être.“ Saiſſet begreift nicht, warum Gott iſt, nicht wie die Möglichkeit des unvollkommenen Weſens ſich verbindet mit der Exiſtenz des vollkommenenen Weſens; aber er iſt gewiß, daß hierin kein Widerſpruch ſteckt. — Darin überhaupt ſucht Saiſſet den Vorzug ſeines Glaubens an einen perſönlichen Gott, der aus Liebe die Welt ſchuf und ſie als Vorſehung mit Geiſt und Gerechtigkeit leitet, vor dem Pantheismus, daß dieſer Widerſprüche aufwirft, wo er nur vor Unbegreiflichkeiten ſtehen bleibt. —

Dr. **Jürgen Bona Meyer.**

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

An Essay on Intuitive Morals, being an Attempt to Popularize Ethical Science. P. I: Theory of Morals. First American Edition. London, Trübner 1859. (7 Sh.)

Bacon's Novum Organum. Newly translated by the Rev. A. Johnson. London, Skeet, 1859. (6 Sh.)

Lord Bacon's Life. Extracted from the „Lives of the Lord Chancellors" etc. London, Murray, 1859. (2½ Sh.)

A. Bain: The Emotions and the Will; completing a Systematic Exposition of the Human Mind. London, Parker, 1859. (15 Sh.)

M. Carriere: Aesthetik. Die Idee des Schönen und ihre Verwirklichung durch Natur, Geist u. Kunst. Erster Theil: Die Schönheit, die Welt, die Phantasie. Zweiter Theil: Die bildende Kunst, die Poesie, die Musik. Leipzig, 1859. (6 ℳ)

M. Chapone: Letters on the Improvement of the Mind. New Edition. London, 1859. (1½ Sh.)

Th. Cromwell: The Soul and the Future Life. The philosophic Argument. London, Whitfield, 1859. (6 Sh.)

Ch. Dollfus: Révélations et Révélateurs. Paris, Lévy, 1858.

F. G. Engelhardt: Loci Platonici, quorum Aristoteles in conscribendis Politicis videtur memor fuisse. Danzig, 1858. (12 Sgr.)

L. Feugère: Caractères et Portraits litéraires du XVI siècle. 2 Vols. Paris, Didier, 1859. (14 Fr. Darin eine Biographie Montaigne's).

J. G. Fichte's Reden an die deutsche Nation. Von Neuem herausgegeben u. eingeleitet v. J. H. Fichte. Tübingen, 1859. (1 ℳ)

C. de Ficquelmont: Pensées et Reflexions Morales et Politiques, précédées d'une Notice sur sa Vie par M. le baron de Barante. Paris, Didier, 1859. (7 Fr.)

M. Gatien-Arnould: Histoire de la Philosophie en France; Période gauloise. 1 Vol. Paris, Durand, 1859.

M. Goulburn: Socrates; a Lecture before the Y. M. Christian Association. London, 1859. (1½ Sh.)

T. D. Gregg: Suggestions as to the Employment of a Novum Organum Moralium, or Thoughts on the Nature of the Differential Calculus and on the Application of its Principles to Metaphysics, with a view to the Attainment of Demonstration and Certainty in Moral, Political and Ecclesiastical Affairs. London, Ballières, 1859.

M. Hambleton: Brief History of the Soul. 8. Edition. London, 1859. (2½ Sh.)

A. Immer: Schleiermacher als religiöser Charakter. Ein Vortrag vor einem gemischten Publicum gehalten in Bonn ꝛc. Bonn, 1859. (6½ Sgr.)

E. de Latheulade: De la Dignité humaine. Paris, Lévy, 1859.

M. Lazarus u. H. Steinthal: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. I, Heft 3. Berlin, 1859. (15 Sgr.)

Lessons on Mind. London, Parker, 1859. (2 Sh.)

Locke on the Conduct of the Human Understanding. Edited by B. Corney. London, Sneet, 1859. (3½ Sh.)

M. de Magalhaens: Faits de l'Esprit humain. Traduit du Portugais par M. P. Chansello. Paris, Fontaine, 1859.

J. St. Mill: Dissertations and Discussions Political, Philosophical and Historical. 2 Vols. London, Parker, 1859. (24 Sh.)

S. Munk: Mélanges de Philosophie Juive et Arabe. 2. Livr. Paris, A. Frank, 1859. (7 Fr.)

Dr. jur. Nagler: Die sittlichen Begriffe oder das Wesen des deutschen Stammes. Ein Beitrag zur Bildungsgeschichte. Speyer, 1859. (24 Sgr.)

L. Noack: Schelling u. die Philosophie der Romantik. - Ein Beitrag zur Culturgeschichte des deutschen Geistes. 1. Theil Berlin, 1859. (2¼ Thlr.)

Paley's Moral Philosophy. With Annotations by R. Whately, D. D. London, Parker, 1859.

C. F. C. Pfnor: Grundzüge u. Materialien zur analytischen Philosophie für denkende Leser. Eine metaphysische Analysis mit praktischen Anwendungen. Frankfurt a/M., 1859. (1½ Thlr.)

W. R. Pirie: An Inquiry into the Constitution, Powers and Processes of the Human Mind, with a View of the Determination of the Fundamental Principles of Religious, Moral and Political Science. London, Longman, 1858.

C. Reclam: Geist und Körper in ihren Wechselbeziehungen mit Versuchen naturwissenschaftlicher Erklärung. Leipzig, 1859. (1½ Thlr.)

E. Renan: Essais de Morale et de Critique. Paris, Lévy, 1859. (7½ Fr.)

K. Rosenkranz: Wissenschaft der logischen Idee. Zweiter Theil: Logik und Ideenlehre. Königsberg, 1859. (2⅓ Thlr.)

E. Saisset: Essai de Philosophie religieuse. Paris, Charpentier, 1859.

A. Scheler: Aufzeichnungen eines Amsterdamer Bürgers über Swedenborg. Nebst Nachrichten über den Verf. Hannover, 1859.

F. W. J. v. Schelling's sämmtliche Werke. Erste Abtheil. 4. Band. Stuttg., 1859. (2 Thlr. 28 Sgr.)

F. A. Schilling: Lehrbuch des Naturrechts oder der philosophischen Rechtswissenschaft, mit vergleichender Berücksichtigung positiver Rechtsbestimmungen. 1. Abth., die Einleitung, den allgemeinen Theil und das Privatrecht enthaltend. Leipzig, 1859. (2 Thlr.)

M. A. Schimmelpenninck: The Principles of Beauty as manifested in Nature, Art and Human Character. Edited by C. C. Hankin. London, Longman, 1859.

X. Schmid aus Schwarzenberg: René Descartes und seine Reform der Philosophie. Aus den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet. Nördlingen, 1859. (1 Thlr.)

E. v. Schmidt: Die Zwölfgötter der Griechen geschichtsphilosophisch beleuchtet. Jena, 1859. (1⅔ Thlr.)

J. Simon: La Liberté. 2 Vols. Paris, Hachette, 1859. 2. Edition.

B. H. Smart: An Introduction to Grammar in its true Basis with Relation to Logic and Rhetoric. London, Longman, 1858. (1 Sh.)

A. Stahr: Aristoteles und die Wirkung der Tragödie. Berlin, 1859.

D. Stewart: Elements of the Philosophy of the Human Mind, in 2 Parts. With References etc. By the Rev. G. N. Wright. London, Tegg, 1859. (7 Sh.)

H. Thiercelin: Essais de Litérature du Droit. Paris, Maresecq, 1859.

F. W. Tittmann: Aphorismen zur Philoſophie. Dresden, 1859. (1 ℳ)

M. Tyler: On the Progress of Philosophy in the Past and in the Future. Philadelphia, 1858.

Usener: Alexandri Aphrodissiensis quae feruntur problematorum liber III et IV. Progr. des Joachimsthalſchen Gymnaſiums. Berlin, 1859.

M. Villareale: Convinzioni estetiche necessarie ai poeti ed agli artisti. Palermo, Tip. Lav. 1858.

C. Walz: Die Poetik des Ariſtoteles, überſetzt. 2. Aufl. Beſorgt von K. Zell. Stuttg., 1859.

G. Weißenborn: Vorleſungen über Pantheismus und Theismus. Marburg, 1859. ($1^1/_6$ ℳ)

II. Verzeichniß

der philoſ. Artikel in deutſchen, franzöſiſchen, engliſchen u. italieniſchen Zeitſchriften.

Zuſammengeſtellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen.

1859. Stück 38 u. 39. E. M.: Helfferich, Schule des Willens. — St 69—71. H. E.: Bunſen, Gott in d. Geſchichte. — St. 76. Uhlemann: Gladiſch, Heraklit u. Zoroaſter. — Lotze: Fichte, zur Seelenfrage. — St. 97—300. H. v. Stein: Laſalle, Philoſophie Heraklit's. — St. 104. Snell: Streitfrage des Materialismus. — St. 117 u. 118. Köſtlin: der Glaube, ſein Weſen, Grund u. Gegenſtand (Selbſtanzeige).

Heidelberger Jahrbücher.

1859. Märzheft. p. 226—228. Gladiſch: Empedokles u. d. Aegypter, Heraklit u. Zoroaſter. — Aprilheft p. 259 u. p. 267. Reichlin-Meldegg, Hendewerk: Herbart u. d. Bibel, Pfnor: Grundzüge u. Materialien zur Philoſophie der Zukunft. — Maiheft. p. 372. Reichlin-Meldegg: Waddington, essais de logique. — Juniheft. p. 445. Zell: Stahr, Ariſtot. u. d. Wirkung d. Tragödie; Ariſtot. Poetik von Walz. 2. Aufl.

Literar. Centralblatt für Deutſchland.

1859. No. 13. Bunſen: Gott in d. Geſchichte. — Fichte: zur Seelenfrage. — No. 14. Engelhardt: loci Platonici quorum Arist. in conscribendis Politicis videtur memor fuisse. — No. 19. Köhler: Realismus u. Nominalismus. — No. 34. Laſalle: Philoſophie Heraklit's.

Gersdorf's Repertorium.

1859. No. V. 1. Märzheft. p. 288. Auberlen: Schleiermacher. p. 256. Snell: Naturrecht. — No. VII. 1. Aprilheft. p. 19. Frohſchammer: Einleit. in die Philoſ. — p. 6. J. G. Krumm: de notionibus psychologicis Paulinis. — p. 15. Oetinger's Schriften 2. 1. — p. 18. Schwegler: Geſch. d. griech. Philoſ.

Rheinisches Museum.

1859. Heft 3. Bernays: ein Brief an L. Spengel über die tragische Katharsis bei Aristoteles.

Neue Jahrbücher für Philologie u. Pädagogik.

1859. Bd. 79. 80. Heft 2. H. Weil (aus Besançon): Erklärung, die aristot. κάθαρσις betreffend. — Heft 6. Suhsemihl: Erklärung. — Heft 7. E. Alberti: einige Bemerkungen zum Zusammenh. des plat. Theaet. mit d. Sophist.

Philologus.

1859. Heft 1. p. 69. L. Preller: über Epikur u. s. Philosophie. — Heft 2. Bendixen: Uebersicht über die neueste des Aristoteles Politik betreffende Literatur.

Die Grenzboten.

1859. No. 28. Schelling (J. S. über Noack, Schelling u. die Philos. der Romantik).

Blätter für liter. Unterhaltung.

1859. No. 12. Thad. Lau: Schleiermacher's Briefwechsel. — No. 17. Ad. Zeising: Vischer, über Inhalt u. Form. — Zur Kritik d. Schopenhauerschen Philosophie. — No. 23. Aus Theod. Rohmer's Nachlaß. — No. 26. Ad. Zeising: zur Aesthetik d. Sculptur. — No. 29. Bunsen: Gott in der Geschichte. — No. 31. Notiz. (Materialist. Naturphilos. in N. Amerika). — No. 32. K. Fortlage: neue Forschungen über Psychologie u. Physiologie. — No. 34. H. Birnbaum: gegen d. Materialismus der heutigen Naturwissenschaft. — No. 37. K. Fortlage: Fichte's Reden an die deutsche Nation.

Deutsches Museum.

1859. No. 10. M. Kayserling: M. Mendelssohn u. J. G. Hamann. — No. 14. J. Schucht: wider den Materialismus, die mechan. Auffassung der Lebensvorgänge in d. Naturwissensch.

Stimmen der Zeit.

1859. Juniheft. Fr. Vischer: Antwort auf Entgegnungen ästhetischer Formalisten.

Anregungen für Kunst, Leben u. Wissenschaft.

1859. Heft 5. L. Büchner: zur Naturlehre des Menschen (Waitz, Anthropologie der Naturvölker).

Morgenblatt.

1859. No. 24. S. 570. Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissensch., herausgeg. v. Lazarus u. Steinthal. — No. 25. S. 582. Monotheismus u. Polytheismus. — No 32 u. 33. S. 750 u. 779. Ad. Zeising: über den objectiven u. subjectiven Charakter des Schönen.

Magazin für die Literatur des Auslandes.

1859. No. 89—91. p. 362. Ein Deutscher als franz. Philosoph (Theophil Funk: Philosophie et Lois de l'histoire), von E. Tritw. v. B.

Die Natur.

1859. K. Müller: zur Naturgeschichte des Menschen.

Augsburger Allgem. Zeitung (Beilage).

1859. No. 158. Bunſen: Gott in der Geſchichte. — No. 204. Fichte's Reden an d. deutſche Nation. — No. 221. Neue literar. Erſcheinungen auf philoſ. Gebiete (Ulrici: Glauben u. Wiſſen — Sengler: Erkenntnißlehre — Ritter: chriſtliche Philoſophie — aus München). — No. 227. E. Renan: Essais de morale et de critique. — No. 250. Schleiermacher: über die doppelte Buchhaltung im Wiſſen u. Glauben.

Proteſtantiſche Kirchenzeitung.

1859. No. 30 u. 31. Bobertag: über d. Verhältniß der neueren Philoſophie zur Religion. — No. 32—34. Lang: die moderne Weltanſchauung. — H. Krauſe: die moderne Weltanſchauung. Sendſchreiben an H. Lang.

Deutſche Zeitſchrift f. chriſtl. Wiſſenſchaft u. chriſtl. Leben.

1859. No. 4. 5. F. Nitzſch (Licent.): über den neueſten Verſuch, Chriſtenth. u. Wiſſenſch. zu vereinigen („Chriſtoſophie" v. Peip). — No. 13. K. Schlottmann: über d. Begriff d. Gewiſſens.

Jahrbücher für deutſche Theologie.

1859. Bd. 4. Heft 2. Sigwart: zur Apologie des Atomismus. — Ehrenfeuchter: Schelling's Philoſophie der Mythologie u. Offenbarung.

Zeitſchrift für die hiſtor. Theologie.

1859. G. J. Wiggers: Schickſale der auguſtin. Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaction des Mönchs Gottſchalk für den Auguſtinismus. 5. Abth. (Schluß).

Theologiſche Studien und Kritiken.

1859. Baur: Charakteriſtik Schleiermachers.

Zeitſchrift für geſ. luther. Theologie.

1859. Quartalheft 3. Althaus: Die Unveränderlichkeit Gottes.

Pſyche. Zeitſchr. f. d. Kenntn. d. menſchl. Seelen- u. Geiſtesleben (v. Noack).

1859. Bd. 2. Heft 1. Der Stifter des Chriſtenthums, eine hiſtor. pſychol. Analyſe. 4 Art. — Schopenhauer u. ſeine Weltanſicht, eine fixe Idee in peſſimiſtiſchem Gewande. — Die Pſychologie der Phyſiologen. (Sinn u. Bedeutung einer phyſiol. Pſychol. — Huſchke's phyſiol.-pſychol. Anſchauung). — Bd. 2. Heft 2. Die Meduſa Rondanini, als äſthet. pſychol. Problem. — Die äſthet. pſychol. Bedeutung des Geruchſinnes. — Lichtenberg's Erklärung des Hogarth'ſchen Irrenhauſes. — Die prophetiſche Kraft des H. von Laſaulx. — Das unbewußte Geiſtesleben u. d. göttl. Offenbarung. — Die Pſychologie des Traumgeiſtes (B. Schindler: mag. Geiſtesleben). — Ein neuer Verſuch zur Rettung des Ichheitsgeſpenſtes (über Fortlage's Aufſatz in d. Zeitſchr. für Philoſ. Bd. 34). — Bd. 2. Heft 3. Ed. Beneke u. ſeine pſychol. Forſchungen (Neugeboren: Vierteljahrsſchr. f. d. Seelenlehre). — Das Seelenleben des Kindes in ſeiner Entwicklung. 2. Art. — Die Idee der Völkerpſychologie (Lazarus' u. Steinthal's Zeitſchr.). — Sokrates u. d. griech. Sophiſten in Athen, ein Beitrag zur Pſychologie u. Culturgeſch. — Die Seele im Müſſiggange. — Die göttliche Komödie u. d. Freigeiſterei der Dioskuren deutſch. Dichtung, eine religionspſychol. Antitheſe.

Revue des deux Mondes.

1850. Janvier 1. Ch. de Rémusat: Les controverses religieuses en Angleterre (F. Newman, J. Martineau, W. Grec, l'Alliance évangél.). —

Janv. 15. Em. Montégut: Autobiographie d'un penseur contemporain (Hist. de mes idées de M. Edgar Quinet). — Février 1. Em. Montégut: Le testament d'un prophète (Science de l'homme de M. Enfantin). — Mars 1. Cousin: Scènes historiques. La fin de la Fronde à Paris. 1. part. — Suite. Mars 15 et Juillet 1. (La fin de la Fronde à Bordeaux). — Avril 15. E. Littré: Du progrès dans les sociétés et dans l'état. — Saint-René Taillandier: Huet et l'abbé Flottes. — Juillet 1. E. Renan: de la philosophie de l'histoire contemporaine à propos des mém. de M. Guizot. — Juillet 15. Ch. de Rémusat: De la liberté civ. et polit, à propos des ouvrages de MM. J. Simon et Stuart Mill. — Sept. 1 et 15. Ch. de Rémusat: Locke, sa vie et ses oeuvres. — Sept. 15. A. Langel in d. Rev. litér. über: Vèra, Logique de Hegel, trad. pour la prem. fois et accompagn. d'une introd. et d'un comment. perpét. 2 vol.

Revue contemporaine.

1858. Déc. 31. E. Caro: La philosophie et la morale en 1858.

Revue Germanique.

1859. Mai 31. A Nefftzer: Correspondance de Schleiermacher. — Juin 30. Schiller philosophe. Etudes sur Schiller, trad. de l'Allemand de M. K. Fischer. — Juillet 31. A. N. über Noack, Schelling u. d. Philos der Romantik, im Bullet. bibliogr. et crit. p. 223. — Août 31. A. N. über Fichte's Reden an d. deutsche Nation.

Bibliothèque universelle de Génève.

1858. Déc. 20. Im Bullet. littér. et bibl p. 641. Ueber Lotze's Mikrokosm. — Cornill: Materialism. u. Idealism. — Schultz-Schultzenstein: System d. Psychol. — K. Fischer: Schiller als Philosoph. — Fichte's u. Schelling's Briefwechsel. — Aus Schleiermacher's Leben. — Röth. — 1859. Janv. 20. E. Scherer: Correspondance de Lamennais. — Mai 20. A. Steinlen: Les études de Ch. Victor de Bonstetten.

Revue trimestrielle.

1859. Vol. 22. t. II de la 6. année. — De Potter: Que faut il demander à la philosophie?

Revue de l'instruction publique.

1859. Janv. 13. Volney et Garat à l'école normale de 1795 aus d. Hist. de la litérat. franç. pendant la révolut. par Géruzez. — Avril 21. E. de Suckau: Bouillet, Les Ennéades de Plotin. — Avril 28. Littré: Paroles de philos. positive. — Juin 9. Géruzez: Barni, trad. de Fichte, Considérat. sur la révolut. française.

Nouvelle revue de théologie.

1859. Vol. III, livr. 1 et 2. Débrit: de la croyance et de la raison. — Nicolas: de la doctrine de Dieu chez les Juifs pendant les deux siècles antérieures à l'ère chrét. — Livr. 4. Sécrétan: la philosophie de M. Vacherot.

Journal des Débats.

1859. Juillet 1. Ad. Frank: histoire de la philosophie morale, par M. Janet. — Août 4. M. Bordas-Desmoulin. (Gestorben).

Westminster Review.

1859. N. XXX. April. De Lamennais: his life and writings. — Contemp. liter. p. 562. W. Hamilton: Lectures on metaphysics and logic,

4 vols. (vol. I. II. on metaph.). — N. XXXI. July. Ritter's chriſtl. Philoſ. Bd. 1.

North. Brit. Review.

1859. N. LX. W. Hamilton's Lectures.

London Review.

1859. N. XXIII. April. Statistics and fatalism (Buckle's history of civilization).

Athenaeum.

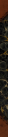
1859. N. 1645. May 7. p 615. Paley's Moral philosof with annotations by R. Whately. — N. 1656. July 23. p. 109. The Emotions and the Will, by Alex. Bain. — N. 1662. Sept. 3. p. 299. Ritter's chriſtl. Philoſ., Bd. 1.

North. Amer. Review.

N. CLXXXIII. VI. Primary law of political development in civil history. p. 387. (Aristotle's Politics — Plato's Republic — Vico — Il Prlncipe, di Machiavelli — Herder — Friedr. v. Schlegel — Hegel — Gervinus, Einleit. in d. Geſch. des 19. Jahrh. —)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google